MAY 14 1991

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschriftfiirw0000dado

Zeitschrift

für

WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE.

In

Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. HILGENFELD,

Doctor der Theologie u. d. Philosophie und der ersteren a. o. Professor in Jena.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
248
W816

33/1890

Reprint
SCHMIDT PERIODICALS GMBH
D-8201 Bad Feilnbach 2 / W. Germany
1985

Die Universitätsbibliothek Tübingen stellte die Vorlagen
für diesen Nachdruck zur Verfügung.

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Dreiunddreissigster Jahrgang.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1890.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Seite

I. A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus 1
II. O. Seeck, Die Verwandtschaftsmorde Constantin's d. Gr. 63
III. J. Dräseke, Zu Phoebadius von Agennium 78
IV. A. Hilgenfeld, Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina 98

Anzeigen:

A. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. 1888. A. H. 116
A. Wirth, Quaestiones Severianae. — W. Ohnesorge, Die römische Provinzialliste von 297. Th. I. 1889. F. Görres 118
A. Crivellucci, Della fide storica di Eusebio nella vita di Constantino. F. Görres 124

Zweites Heft.

V. C. Holsten, Biblisch-theologische Studien. I. II. Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ πατὴρ ὑμῶν (und ὁ πατήρ μου) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) im Bewusstsein Jesu 129
VI. A. Jacobsen, Die Frage nach den Quellen des Lucasevangeliums 180
VII. J. Dräseke, Ueber Christ's Behandlung der griechischen Patristik 185
VIII. F. Görres, Weitere Beiträge zur Geschichte des constantinischen Zeitalters 206
IX. A. Hilgenfeld, Die neronische Christenverfolgung . . 216
X. A. Hilgenfeld, Die vorkatholische Verfassung der Christengemeinden ausser Palästina 223

G. Krüger, Erwiderung 246

Anzeigen:

K. Kessler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion. Bd. I. 1889. A. H. 247
Lebenserinnerungen eines geistlichen Veteranen (E. W. Krummacher) von Herm. Krummacher. 1889. G. Frank 253

Seite

Drittes Heft.

XI. A. Jacobsen, Zur Kritik der Evangelien 257
XII. C. Willing, Zur Erklärung des Römerbriefes (Cap. I—IV). 270
XIII. A. Hilgenfeld, Die christliche Gemeindeverfassung in der Bildungszeit der kathol. Kirche 303
XIV. F. Görres, Weitere Beiträge zur Geschichte des diocletianisch-constantinischen Zeitalters 314
XV. C. Marold, Ueber das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältniss zum Bibeltext 329
XVI. A. Hilgenfeld, Vom Kriegsschauplatze de aleatoribus . 382

Anzeigen:

W. Vatke, Religionsphilosophie — herausgegeben von H. Preiss. 1888. — H. Preiss, Religionsgeschichte. 1888. A. H. 341
W. Brandt, Die mandäische Religion. 1889. A. H. . 347
R. Lindemann, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe. 1889. — J. Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes. 1890. A. H. 357
A. Jahn, Dionysiaca. 1889. Asmus 361
B. Aubé, L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle. IIe ed. 1886. F. Görres 364
Sophronii de praesentatione domini sermo ab H. Usenero ed. 1889. J. Dräseke 372
A. Wiegand, Aus Neander's Leben. 1889. G. Frank . 378
W. Smith und H. Wace, A Dictionary of christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. Vol. III. IV. 1882. 1887. A. H. 381

Viertes Heft.

XVII. A. Hilgenfeld, Die Johannes-Apokalypse und die neueste Forschung 385
XVIII. F. Görres, Zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung 469
XIX. J. Dräseke, Zu Maximus Planudes 480
XX. A. Jacobsen, Zur Kritik der Apostelgeschichte . . . 491
XXI. J. Dräseke, Dionysische Lesarten 504

Anzeigen:

H. v. Soden, Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jacobus, Judas. 1890. A. H. 509
Tertulliani opera ex recens. A. Reifferscheid et G. Wissowa. P. I. 1890. A. H. 512

I.

Der Gnosticismus.

Von

A. Hilgenfeld.

Ueber den Gnosticismus habe ich in der „Ketzergeschichte des Urchristenthums“ (1884) folgende Ansicht vorgetragen: Der Gnosticismus hat, wie die alte häreseologische Ueberlieferung meldet, wirklich einen bestimmten Stifter, den samaritischen Magier Simon im Anfange der apostolischen Zeit. Der Gnosticismus ist also wohl ausserhalb des Christenthums, aber in dem frischen Eindrucke desselben entstanden. Um so mehr drang er in das Christenthum selbst ein, ward auf seine Art christlich und hat in die innere Entwickelung des Christenthums tief eingegriffen. Einerseits hat der Gnosticismus viel dazu beigetragen, die tiefgewurzelte Macht des Judenchristenthums zu brechen. Andererseits hat er einen Gegensatz hervorgerufen, in welchem sich das geschwächte Judenchristenthum und das gemässigte Heidenchristenthum vereinigten, um die katholische Kirche zu gründen, welche durch die innere Krisis der christlichen Häresie wie durch den äusseren Druck des heidnischen Staates gefordert ward.

A. Harnack hat dagegen in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte (Bd. I, 1886, S. 162 f., 2. Aufl. 1888, S. 186 f.) folgende Ansicht über den Gnosticismus vorgetragen, durch welche er die herkömmliche Frage nach dem Ursprung und der Entwickelung des Gnosticismus wie nach der Classification der gnostischen Systeme modificiren will (1. Aufl. S. 176 f.,

2. Aufl. S. 204 f.). Hervorgegangen sei der Gnosticismus aus einer schon vorchristlichen Religionsmischung, deren Ziel eine Universalreligion war[1]). Dieser synkretistische Zug zu einer Universalreligion habe wohl durch das Christenthum neue Anregung erhalten, sei in demselben aber zuerst nicht hinausgekommen über eine Mannichfaltigkeit jüdischer und antijüdischer Universalreligionsversuche ohne hohe Bedeutung, bis die grossen Gnostiker (Basilides, Valentinus, Ophiten) es mit hellenischer Philosophie versuchten und eine acute Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums einführten, wogegen die allmähliche Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums erfolgte in dem Katholicismus. Dabei weist Harnack dem Marcion eine ganz abgesonderte Stellung zu. Auch nimmt er zwischen den grossen Gnostikern und deren Vorläufern, wie zwischen den meisten Gestaltungen der Gnosis, keinen sicheren Zusammenhang wahr, indem er die altüberlieferte successio haereticorum fast ganz bei Seite lässt und selbst so zusammengehörende Gnostiker, wie Satornil und Basilides, von einander trennt. Die grossen Gnostiker lässt auch Harnack in die Entwickelung des Urchristenthums eingegriffen

[1]) Wesentlich anders sieht Konrad Kessler (Mani, Forschungen über die manichäische Religion, Bd. I, 1889, S. XIV) in dem Gnosticismus „eine Religionsmischung, eine Vermischung des mehr oder weniger rein erhaltenen Babylonismus mit der christlichen Lehre, aber keine blosse Verfälschung der christlichen Lehre durch Aufnahme einzelner paganistischer Elemente. Der Grundstamm aller gnostischen Systeme ist für mich heidnisch, und auf das Heidnische ist das Christliche (wie in der Kabbâlâ das Jüdische!) aufgepfropft, nicht umgekehrt. Der Gnosticismus ist eine Reaction des in Asien einheimischen paganistischen (d. h. im Wesentlichen babylonischen) Semitismus gegen die Macht der vorchristlichen (israelitischen) und der christlichen Offenbarungsreligion und zugleich gegen das fremde Griechenthum". Der Gnosticismus würde also von Hause aus antijüdisch, antichristlich und antihellenisch sein, womit die Rolle, welche der Gnosticismus denn doch in dem Christenthum gespielt hat, schwer zu vereinigen ist. Eine überstürzte Hellenisirung des Christenthums sollte da von dem Gnosticismus gar nicht erwartet werden.

haben, aber durch Ueberstürzung derselben Verweltlichung oder Hellenisirung, welche in mässigerem Tempo der Katholicismus durchführte. Ausgegangen von dem synkretistischen Streben nach einer Universalreligion, sollen die Gnostiker gleichwohl den Universalismus der christlichen Heilsverkündigung unannehmbar gefunden, die aristokratische Haltung von Wissenden und Geweihten gegenüber dem profanum vulgus der gewöhnlichen Christen behauptet haben (1. Aufl. S. 194, 2. Aufl. S. 222). Und doch sollen sie eine allgemeine Umgestaltung des Christenthums unternommen haben, welche der bedächtigere Katholicismus glücklicher durchführte. Die Ueberstürzung der Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums, welche das Alte Testament nicht schonte, soll die Gnostiker zu Häretikern gemacht haben, welchen der Katholicismus die mannichfaltige Vorarbeit nichts weniger als dankte.

Bei dem unermüdlichen, unternehmenden und anregungsvollen A. Harnack darf ich mich also freuen, eine tiefgreifende Einwirkung des Gnosticismus auf die innere Entwickelung des Urchristenthums anerkannt zu finden, freilich auf ganz andere Weise, als ich sie gefasst hatte. Mit einem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen und des paulinischen Christenthums, des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums und dessen Ausgleichung in der katholischen Kirche soll ja der Gnosticismus nichts zu thun gehabt haben. Um so weniger erhält man aber eine bestimmte Vorstellung von dem Ursprunge und dem Eindringen des Gnosticismus in das Christenthum, auf welches er erst in seinen ausgebildetsten Gestaltungen merklichen Einfluss ausgeübt haben soll. Nach meiner Ansicht ist weder der Ursprung des Gnosticismus so dunkel, noch seine Ausbildung innerhalb des Christenthums so zerfahren, wie es in Harnack's Darstellung erscheint.

Eine vorchristliche Wurzel des Gnosticismus findet Harnack nicht sowohl in dem jüdischen Hellenismus, welcher die alttestamentliche Religion philosophisch umdeutete, als vielmehr in den Religionsmischungen, welche schon lange vor dem Auftreten des Christenthums in Syrien und Palästina, vor allem in

Samarien stattgefunden haben, sofern einerseits sowohl die assyrisch-babylonische Cultusweisheit sammt ihren Mythen, als auch die griechische Volksreligion sammt mannichfaltigen Deutungen bis an den Ostrand des Mittelmeeres vorgedrungen sei und auch bei den Juden Eingang gefunden habe, und sofern andererseits die jüdische Messiasidee sich verbreitet und mannichfache Bewegungen hervorgerufen habe (1. Aufl. S. 176, 2. Aufl. S. 206). Gewiss ist es der Erfolg jeder Mischung nationaler Religionen, dass die überlieferte, gesetzliche und particulare Form derselben gesprengt wird. Aber das Judenthum hatte doch in dieser Hinsicht eine besondere Widerstandskraft. Nicht einmal in Alexandrien, wo es sich mit dem Hellenismus verschmolz, hörte es auf Judenthum oder die Volksreligion des Einen wahren Gottes zu sein. So leicht konnte es also in dem Judenthum doch nicht hergehen, wie Harnack es geschehen sein lässt: „Für die jüdische Religion bedeutete der Synkretismus die Erschütterung der Autorität des A. T.s durch Unterscheidung qualitativ verschiedener Bestandtheile desselben, sowie den Zweifel an der Identität der höchsten Gottheit mit dem nationalen Gott.“ Die Unterscheidung qualitativ verschiedener Bestandtheile in dem A. T. soll wohl den Essäern und Genossen gelten. Allein es ist immer noch sehr fraglich, ob in diesem Seitenzweige Israels das Fehlen der Opfergesetze aus religiösem Synkretismus entstanden, nicht vielmehr alte Erbschaft sein sollte[1]). Und welcher Essäer oder Essäer-Verwandte hätte „die Identität der höchsten Gottheit mit dem nationalen Gott“ jemals nur in Zweifel gezogen? Solcher Zweifel ist nicht einmal bei den Samaritern erweislich, welche ihren Jhvh höchstens gleich setzten mit dem tyrischen Baal-Moloch oder mit dem hellenischen Zeus Xenios, niemals aber unter die höchste Gottheit stellten. Der religiöse Synkretismus hat den Gnosticismus wohl vorbereitet, aber keineswegs erzeugt. Eine Universalreligion, welche man dadurch erstrebte, dass man die

[1]) Vgl. noch meine Schrift über Judenthum und Judenchristenthum, 1886.

Unterschiede der höchsten Gottheit verschiedener Völker aufhob, ist schon an sich verschieden von dem, was bereits vor dem Christenthum Gnosis genannt ward, nämlich eine Geheimweisheit astrologischen und ähnlichen Inhalts (vgl. m. Ketzergeschichte S. 151 f. 230 f.).

1. Nach der alten häreseologischen Ueberlieferung ist der Gnosticismus auch gar nicht aus dem Judenthum, sondern aus dem Samaritanismus, und zwar in dem frischen Eindrucke des allerältesten, noch auf das Judenthum beschränkten Christenthums hervorgegangen. Als den Stifter der (gnostischen) Häresie stellt schon Justinus in dem Syntagma gegen alle Häresien (vgl. Apol. I, 26. 56) den Magier Simon aus Gitta in Samarien dar, welchen auch die Apostelgeschichte 8, 9—13 erwähnt, und der Bericht des Irenäus adv. haer. I, 23, 1—4 hat ganz den Anschein, mit der Erzählung der Apostelgeschichte die Darstellung des Justinus verbunden zu haben (vgl. m. Ketzergeschichte S. 163 f.).

Da erscheint Simon als ein samaritischer Magier, welcher das Christenthum überbieten wollte. Er stellt nicht etwa aus Judenthum, Samaritanismus und Heidenthum eine Universalreligion zusammen, sondern spricht in der Zeit der Erfüllung ein neues Bewusstsein der Religionsvollendung aus. Er selbst will die Erscheinung der vorher unbekannten höchsten Gottheit sein, unter den Juden als Sohn oder Messias (Jesus), in Samarien als Vater (Simon), unter den Heiden als heiliger Geist[1]). Von einer Mischung der vorchristlichen Religionen, des nicht christlichen Judenthums, des nicht simonianischen Samaritanismus, des nicht erleuchteten Heidenthums, zu einer Universalreligion ist nichts zu bemerken. Simon leugnet nicht jede Beziehung der vorchristlichen Religionen zu dem höchsten Gotte. Dieser soll es sich ja gefallen lassen, wie die Menschen ihn nennen:

[1]) Irenäus adv. haer. I, 23, 1: Hic (Simon) igitur a multis quasi deus glorificatus est et docuit semet ipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit [Iesus], in Samaria autem quasi pater descenderit [Simon], in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus.

Jhvh, Baal, Zeus, Jupiter, Ormuzd u. s. w. Simon und seine Helena wurden auch als Zeus und Athene verehrt. Aber der ganzen vorchristlichen Zeit sollte doch die Gnosis des höchsten Gottes noch gefehlt haben. Die heilige Schrift, wie sie den Samaritern mit den Juden gemeinsam war, d. h. den Pentateuch, erklärte Simon für das Werk (nicht des Einen Moses, sondern) einer Mehrheit von Propheten[1]), welche von den weltschöpferischen Engeln inspirirt waren, nicht mehr verbindlich für die zur Gnosis des höchsten Gottes erhobenen Simonianer. Die Unterscheidung verschiedener Bestandtheile in dem Gesetzbuche diente durchaus nicht einer Ausscheidung des Vollkommenen, allgemein Gültigen, sondern diese ganze Gesetzgebung ward als mehr oder weniger unvollkommen bei Seite gestellt. Den nationalen Gott, welcher als Weltschöpfer und Gesetzgeber galt, unterschied Simon allerdings von der höchsten Gottheit, welche erst seit Christo offenbar geworden sei[2]). Diese Unterscheidung ist neu, aber keineswegs das Ergebniss eines religiösen Synkretismus, sondern der Ausdruck einer mit der Erscheinung Christi begonnenen, durch Simon und sein geistiges Nachwirken abgeschlossenen Religionsvollendung. Es schliesst sich wohl an den Semitismus mit seiner Grundansicht von einer männlichen und einer weiblichen Urgottheit an, ist aber doch wesentlich anders gedacht, wenn Simon dem Urvater die göttliche Ennoia beigesellte. Diese ist ja nicht eine weibliche Urgottheit neben der männlichen, sondern der Weltgedanke des Urvaters. Eben hier tritt die Eigenthümlichkeit der simonianischen Lehre noch weiter hervor. Der erst seit Christo offenbar gewordene Urvater hat wohl den Weltgedanken,

---

[1]) Harnack (1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 218) nennt die Gnostiker die ersten Kritiker des A. T., indem er auf den Valentinianer Ptolemäus und den Gnostiker Apelles hinweist. Ich nehme auch in dieser Hinsicht den Vorgang Simon's wahr.

[2]) Nach Clem. Recogn. III, 37 sq. hat Simon bereits die Unvereinbarkeit der Güte, welche durch den Urvater seit Christo geoffenbart ist, und der Gerechtigkeit, welche den Gott des Gesetzes bezeichnet, gelehrt.

aber dieser ward ohne seinen Willen ausgeführt. Aus dem Hyperkosmischen wird der Kosmos hergeleitet, aber durch eine in der Gottheit selbst entstandene Störung. Die Ennoia reisst sich eigenmächtig los von dem Urvater und gebiert die Engel und Erzengel, durch welche der Kosmos geschaffen werden sollte. Die Körperwelt wird nun wirklich geschaffen, ist aber von vorn herein unvollkommen. Ihr eigenmächtiges Hervortreten hat die göttliche Ennoia dadurch zu büssen, dass sie durch ihre eigenen Kinder, die weltschöpferischen Engel und Mächte, welche eben nicht als Erzeugnisse gelten wollen, von der Heimkehr zurückgehalten und in weibliche Menschenleiber eingekerkert wird bis zum Gipfel der Schmach. So ist sie ein gefallenes Göttliches, doch wesentlich anders, als bei dem platonisirenden Philo ein Theil der Vernunftseelen, welcher durch die Anziehungskraft der Sinnenwelt gefallen ist, aber durch die unveräusserliche Kraft des Willens die Fähigkeit behalten hat, zu dem Uebersinnlichen heimzukehren. Bei Simon ist ein Göttliches durch Eigenmächtigkeit gefallen, ehe denn die Welt war, und unfähig, sich aus der durch diesen Fall gewordenen Körperwelt wieder emporzuschwingen. Ein gesteigerter Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit in der Zeit der Erfüllung. Die Erlösung geschieht durch den Heilswillen Gottes. Simon, auf welchen nach dieser Darstellung das Jesuswort Mt. 18, 12 tiefen Eindruck gemacht hat, lässt den Urvater selbst das verlorene Schaf aufsuchen. Der hyperkosmische Urvater kann freilich nur doketisch in den Kosmos herabsteigen. So erscheint er unter den Juden als Sohn oder Messias, ohne wirklich am Kreuze zu leiden, dann unter den Samaritern in Simon, welcher sich selbst für die Erscheinung des Urvaters, seine Helena für die gefallene Ennoia ausgiebt, und wirkt nach unter den Heiden als der heilige Geist der Gnosis[1]). Diese Gnosis

[1]) Wer sich selbst für eine Erscheinung des Urvaters hielt, mochte sich wohl auch einbilden, bereits als Jesus erschienen zu sein und als heiliger Geist fortzuleben unter den Heiden. Herodes Antipas meinte, in Jesu den auferweckten Täufer Johannes zu erkennen, vgl. Matth. 14, 2.

behält wohl ihre magische Grundlage mit einem eigenen Priesterthum und heiligen Weihen (auch einer Taufe) bei, soll aber doch allen Menschen die Möglichkeit des Heils eröffnen und ist insofern Universalreligion[1]). Die magische Gnosis bethätigt die hyperkosmische Ohmacht über alle kosmischen Mächte und enthält der Sache nach eine Geheimlehre. Aber die Erlösung von den knechtenden Gesetzen der weltschöpferischen Engel wird doch allen Menschen geboten und geschieht durch Urvaters Gnade, nicht durch gerechte Werke. Ein magisches Vorspiel oder Seitenstück zu der von Paulus verkündigten Gesetzesfreiheit, welche bei Simon als Libertinismus oder sittliche Ungebundenheit erscheint. Der eigenmächtig geschaffene Kosmos ist nicht bloss unvollkommen, sondern auch vergänglich.

Aber haben wir in diesem alten Berichte auch wirklich den Anfang des falschen Gnosis? R. A. Lipsius[2]) leugnet wohl nicht mehr das Dasein eines samaritischen Magiers Simon aus Gitta, lässt aber doch nur eine von ihm gespielte Messiasrolle stehen (S. 56). Das dem Simon von Justinus und Irenäus zugeschriebene System will er nur ansehen als „eine handgreifliche Umbildung der älteren christlichen Vulgärgnosis, wie dieselbe etwa seit den Zeiten Trajan's in Syrien verbreitet war" (S. 36). Wie kommt es aber dann, dass „als der Träger der gnostischen Erlösungsidee" (S. 35) Simon, Jesus nur als dessen Vorläufer erscheint? Und wie kann man von der dem höchsten Gotte nicht sowohl zur Seite stehenden, als vielmehr von ihm ausgehenden Ennoia sagen: „Dieselbe spielt in diesem Systeme durchaus dieselbe Rolle, wie in der ophitischen und valentinianischen Gnosis die Σοφία oder Ἀχαμώθ?" Simon's Ennoia geht doch unmittelbar aus dem Urwesen hervor, wogegen bei den sog. Ophiten und Valentinus zwischen dem Urwesen und der gefallenen Weisheit eine Reihe von Vermitt-

[1]) Irenäus adv. haer. I, 23, 3: Quapropter et ipsum [patrem] venisse, uti eam [Helenam] assumeret primam et liberaret eam a vinculis, hominibus autem salutem praestaret per suam agnitionem.

[2]) In dem hochgelehrten Werke: Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden, Bd. II, erste Hälfte, 1887, S. 28—61.

lungen eintreten. Lipsius fährt fort: „In diesem ganzen Systeme ist nichts eigenthümlich, als dass hier Simon die Rolle spielt, welche in der christlichen Gnosis Christo zugetheilt wird.“ Wer kann aber eine Simonisirung der christlichen Gnosis glaublicher finden, als eine Verchristlichung der simonianischen Gnosis? Die dreifache Erscheinung des Urvaters als Sohn oder Messias unter den Juden, als der Vater selbst in Samarien, als heiliger Geist unter den Heiden sollte eine Rückbildung aus der einzigen Erscheinung des Christus oder Soter unter den Juden sein? Wer konnte seit Trajan's Zeiten noch daran denken, den simonianischen Samaritanismus als eine höhere Gottesoffenbarung über das christliche Judenthum zu stellen, und eine simonianische Erleuchtung der Heidenwelt erwarten? Wer konnte im zweiten Jahrhundert noch das nicht christliche Judenthum völlig bei Seite lassen, wo es sich um eine Weltreligion handelt? Und kaum wäre diese Entchristlichung der christlichen Gnosis fertig gewesen, als Justinus sie als den Anfang der christlichen Häresie darstellte! Justinus sollte vollends noch eine zweite, aber geringere Entchristlichung christlicher Gnosis den christlichen Häresien vorangestellt haben in der Gnosis eines zweiten samaritischen Magiers, des Menander, welcher jene dreifache Erscheinung des Urvaters selbst nicht bot, vielmehr nur ein gottgesandter Weltheiland sein wollte? Simon eine stärkere, Menander eine schwächere Entchristlichung der christlichen Gnosis?

Die alten Häreseologen haben wirklich nicht geirrt, indem sie diesen Simonianismus als den Anfang der falschen Gnosis oder des Gnosticismus darstellten. Schon die Apostelgeschichte bezeugt den tiefen Eindruck, welchen das Christenthum, ehe es durch Paulus allen Heiden verkündigt ward, in dem samaritischen Nachbarlande gemacht hat. Das neue Zeitbewusstsein der Religionsvollendung hat der Samariter Simon auf seine Weise ausgedrückt als den Eintritt einer neuen Gottesoffenbarung, nämlich der Offenbarung des aller Vorzeit noch unbekannten Urvaters oder der höchsten Gottheit. Die christliche Erlösungsidee hat Simon als Weltprincip gefasst, aber auch den

nicht christlichen Grundgedanken eines in der Gottheit selbst entsprungenen Falles eingeführt. Dieser Fall giebt den Anlass zu der Schöpfung des Kosmos oder der Körperwelt, welche nur unvollkommen ausfallen konnte. Unvollkommen sind auch die Gesetze, durch welche die weltschöpferischen Engel die Menschen knechteten. Der Unvollkommenheit des Kosmos entspricht die Unvollkommenheit des Nomos. Die Erlösung geschieht durch das Herabsteigen der höchsten Gottheit selbst in den Kosmos und wird den Menschen zu Theil durch die Gnosis des über den Kosmos und den Nomos erhabenen Urvaters. Solche Lehre konnte nicht erfolglos vorübergehen, auch nicht für immer neben dem Christenthum hergehen. Kein Wunder, dass sie nicht bloss auf das junge Christenthum einwirkte und in demselben Häresien hervorrief, sondern auch selbst christlich, nur nicht rechtgläubig ward. Das Hyperkosmische konnte noch mit anderen Mächten, als die göttliche Ennoia, bevölkert und zu einem Licht- oder Geisterreiche ausgebildet werden. Eine in dem Reiche des Lichtes entstandene Störung, welche den Anlass zu dem Kosmos ergiebt, konnte festgehalten, aber auch dualistisch fortgebildet werden zu einem folgenreichen Eingriffe eines Reiches der Finsterniss in das Reich des Lichtes. Die pessimistische Ansicht von dem Kosmos konnte ermässigt oder verschärft werden, ebenso die Ansicht von dem Nomos. Die vorchristlichen Religionen der kosmischen Mächte liessen mancherlei Auffassungen und Unterscheidungen zu. Der Doketismus brauchte nicht die einzige Auffassung für die erlösende Erscheinung der Gottheit in dem Kosmos zu bleiben. Für die Praxis bot Simon zunächst den Libertinismus, welcher der Ermässigung wie der Steigerung fähig war. Aber seine magischen Weihen boten auch Anknüpfung für eine asketische Lebensweise, zumal bei dualistischer Wendung. Die magische Geheimthuerei war verbunden mit einem Universalismus des Heils für alle Menschen. Was bei Simon verbunden war, konnte auseinander gehen in gnostische Geheimlehre der Schule und gnostische Gemeindebildung. Wie sich aber auch diese Gnosis fortbildete, immer blieb die Grundansicht von der Vergänglich-

keit dieses unvollkommenen Kosmos und von einer hyperkosmischen Erlösung.

2. Eine geringere Entfernung von dem Christenthum ist schon bei dem zweiten samaritischen Magier, welcher als Simon's Hauptnachfolger gilt, bei Menander von Kapparetäa zu bemerken. Da fehlt bereits der zu den Juden als Sohn oder Messias, zu den Samaritern als Vater, zu den Heiden als heiliger Geist herabgekommene Urvater. Mit der Helena fehlt wohl auch die gefallene Ennoia des Urvaters, an deren Stelle wenigstens der Menandrianer Basilides einen Eingriff des Reiches der Finsterniss in das Reich des Lichtes gesetzt hat. Ein Zeichen dualistischer Wendung, welche auch der Menandrianer Satornil bestätigt. Anstatt einer dreifachen Erscheinung des Urvaters selbst lehrte Menander nur einen aus der übersinnlichen Welt zum Heile der Menschheit gesandten Erlöser. Dieser Weltheiland wollte er wohl selbst sein mit seiner den Jüngern innere Unsterblichkeit verleihenden Taufe. Allein wie nahe lag es da, den gottgesandten Erlöser vielmehr in Jesu zu erkennen, das Heil in der christlichen Taufe zu suchen! Die durch den mächtigen Eindruck des Christenthums hervorgerufene Gnosis konnte ihre ausserchristliche Stellung auf die Länge nicht behaupten. Mehr und mehr ward es unmöglich, das Christenthum, welches auch nicht mehr, wie zu Simon's Zeit, bloss ein christgläubiges Judenthum war, als die Vorstufe des Simonianismus oder gar Christenthum und Simonianismus als die beiden Vorstufen des Menandrianismus anzusehen. Die Gnosis wurde christlich, ohne ihre Grundansicht aufzugeben, sei es nun die mehr monistische des Simonianismus oder die mehr dualistische Menander's. Andererseits wurde aber auch das Christenthum zum Theil gnostisch, indem es der gnostischen Grundlehre von einem erst seit Christo offenbar gewordenen höchsten Gotte Gehör gab.

Den Fortschritt von der ausserchristlichen Gnosis zu der christlichen stellt Harnack (1. Aufl. S. 180 f., 2. Aufl. S. 208 f.) so dar: Der unter dem Einfluss der auswärtigen Religionen und der religionsphilosophischen Speculation bereits

erwachten Kritik an den Propheten und am Gesetz habe das Christenthum einen mächtigen Anstoss gegeben. Daher sei auf der Wende des ersten Jahrhunderts zum zweiten eine Reihe von Lehrern aufgetreten, „die unter dem Eindruck des Evangeliums das A. T. nicht durch allegorische Umdeutung, sondern durch eine ausscheidende Kritik dazu fähig machen wollten, einer universalen Religion zu dienen". Diese Versuche seien sehr verschiedener Art gewesen, theils jüdische, theils antijüdische. Als kritische Universalreligionslehrer bringt Harnack unter Einen Hut Kerinth, Satornil, Kerdon u. A., den Kerinth, welcher das A. T. entschieden behauptet, und den Kerdon, welcher es entschieden verwirft, den Satornil, welcher den Judengott von dem Satan angefeindet sein liess, und den Kerdon, welcher ihn am Ende für den Satan selbst erklärte, vollends den Kerinth, welcher den Judengott von dem höchsten Gotte unterschied, und „Andere", welche den Judengott als den höchsten Gott festhielten, doch wohl Stammvater des Pseudo-Clemens der Homilien. Alle unter Einen Universalreligionshut, ein Kerinth, welcher das jüdische Particulargesetz nebst Beschneidung beibehielt, ein Satornil, welcher einen Theil der Menschheit für erlösungsunfähig erklärte. Die Gnostiker, von Hause aus Universalreligionsstreber, welchen gleichwohl der Universalismus der christlichen Heilsverkündigung unannehmbar erschien (1. Aufl. S. 194, 2. Aufl. S. 222). Satornil als kleiner Gnostiker getrennt von dem Grossgnostiker Basilides, mit welchem ihn die häreseologische Ueberlieferung als Menander-Schüler zusammenstellt, Kerinth, welcher Jesum für den Sohn Josephs und der Maria erklärte, getrennt von dem in dieser Hinsicht gleichgesinnten Karpokrates, welchen Harnack (1. Aufl. S. 172 f., 2. Aufl. S. 201 f.) auf der linken Flanke der grossen Gnostiker erscheinen lässt. Da kehrt man um so lieber zu den ältesten Häreseologen zurück. Von Justin's Syntagma wissen wir wenigstens so viel, dass er zwischen den beiden ersten Archihäretikern Simon und Menander und dem dritten Archihäretiker Marcion den Satornil und den Basilides, welche bei den nachfolgenden Häreseologen als Menander's

Schüler gelten, und den Valentinus nebst Vorläufern, d. h. nach ältester Ueberlieferung der „gnostischen Häresie“ oder den schlechthin genannten „Gnostikern“, untergebracht haben muss. Diese successio haereticorum liegt noch bei Irenäus sichtlich zu Grunde, ist aber verändert, da nicht der Marcionismus, sondern der Valentinianismus als Gipfel der Häresie erscheint, und erweitert, da Irenäus auch ausserhalb des engeren Schulzusammenhangs stehende Gnostiker hinzufügt, ganz passend den Kerinth und den Karpokrates, welche weder eigentliche Simonianer noch eigentliche Menandrianer waren, nicht unpassend die Nikolaiten, welche als eine Spielart der Vorläufer Valentin's erscheinen, dagegen die Ebionäer ebenso unpassend, wie Harnack die Stammväter des Pseudo-Clemens der Homilien und andere gar nicht gnostische Erscheinungen herbeizieht.

Hält man sich an die Sache selbst, so wird man nicht bloss eine Einwirkung des Christenthums auf den Gnosticismus, sondern auch eine Einwirkung des Gnosticismus auf das Christenthum erwarten dürfen. Simon und Menander hatten die Gnosis nicht bloss als Geheimlehre für die Schule, sondern auch als Heilslehre für die Menschheit begründet, also den Unterschied des Esoterischen und des Exoterischen eingeführt. Da haben wir am Ende zwei Entwicklungszüge zu unterscheiden. Einerseits erkannte die schulmässig fortgebildete Gnosis auf ihre Weise die Thatsache der Erlösung in Jesu Christo an, blieb aber esoterisch als Geheimlehre für die Geweihten und behielt ihre aristokratische Stellung gegen die Menge der Ungeweihten bei. Andrerseits ward das Christenthum gnostisch, indem es für das Bewusstsein der Religionsvollendung den gnostischen Grundgedanken einer erst seit Christo geschehenen Offenbarung der höchsten Gottheit annahm, liess also das Exoterische mindestens überwiegen über das Esoterische. Das wäre der Unterschied eines christlichen Gnosticismus und eines gnostischen Christenthums. Der christliche Gnosticismus wird mehr esoterisch geblieben sein, namentlich in der Lehre, aber auch in der Praxis, das gnostische Christenthum wird sich mehr exoterisch auf das Heil der Menschheit gerichtet haben. Der

christliche Gnosticismus wird vor allem den Kosmos, theoretisch die Herleitung des Kosmos aus dem Hyperkosmischen und das Ziel eines aus ihm zu erlösenden Göttlichen, praktisch die Stellung zu dem Kosmos im Auge behalten, den Nomos nur als ein Stück des Kosmos beachtet haben. Das gnostische Christenthum wird vor allem den Nomos oder die vorchristliche Religion, das Verhältniss des christlichen Heiles zu dem Nomismus in das Auge gefasst und den Kosmos nur zum Verständniss des Nomos herbeigezogen haben. Dort ward das Verhältniss des Kosmos zu dem Hyperkosmischen entweder mehr gestört-monistisch, wie bei Simon, oder mehr rein dualistisch, wie bei Menander, aufgefasst. Hier handelte es sich namentlich um den Nomos im Verhältniss zu dem Evangelium, und dieses Verhältniss ward anfangs gar vereinbart, dann entschieden gelöst, so dass ein gnostischer Nomismus durch den mächtigen Antinomismus der Gnosis verdrängt ward. Beide Entwickelungszüge mussten zum Abschluss kommen. Schon die älteste häreseologische Ueberlieferung, welche entweder den durchaus exoterischen und praktischen Marcionismus oder den von Hause aus esoterischen und speculativen Valentinianismus als den Gipfel der Häresie darstellt, weist auf die beiden abschliessenden Meister der häretischen Gnosis, den Marcion und den Valentinus hin. Hat aber die alte Kirche den Gnosticismus hauptsächlich an diesen beiden Meistern verworfen, so fragt es sich um so mehr, ob eine so gegensätzliche Stellung für den aufkommenden Katholicismus und den unterliegenden Gnosticismus die Gemeinsamkeit der Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums mit dem blossen Unterschiede des Acuten und des Allmählichen zulassen sollte.

Versuchen wir es, den Ariadne-Faden, welcher uns durch das Labyrinth der gnostischen Häresien hindurchführen soll, an das gnostisch erregte Christenthum anzuknüpfen, um dann zu dem christlich gewordenen Gnosticismus überzugehen und durch die beiden abschliessenden Meister den Ausgang zu der Auseinandersetzung der gnostischen Häresie und der katholischen Kirche zu finden.

I. Das gnostische Christenthum.

Lässt man mit Harnack (1. Aufl. S. 97, 2. Aufl. S. 119) „das rapide Zurücktreten des Judenchristenthums“ schon um 100 eine offenbare Thatsache gewesen sein, so dass es weder als Ganzes noch in einzelnen seiner Richtungen ein Factor innerhalb der Entwickelung des Christenthums zum Katholicismus gewesen sei (1. Aufl. S. 258, 2. Aufl. S. 247), so muss es befremden, dass das Judenchristenthum doch thatsächlich ein Factor in der Entstehung des gnostischen Christenthums gewesen ist. Auf der Wende des ersten Jahrhunderts zum zweiten, als das Judenchristenthum schon bedeutungslos geworden sein soll, lässt Harnack (1. Aufl. S. 180 f., 2. Aufl. S. 208 f.) noch eine Reihe von jüdischen und antijüdischen Universalreligionslehrern, obenan den judenchristlichen Kerinth, aufgetreten sein. Woher noch in dem gnostischen Christenthum ein solcher Unterschied von Judaismus und Antijudaismus, wenn der christliche Judaismus schon abgethan war, wenn es für die überwiegende Menge der Christen gar keine Frage mehr war, ob der Nomos auch in dem Evangelium noch verpflichtend sei oder nicht. War das Evangelium schon vereinbart mit dem Nomos, so konnte die gnostische Grundlehre von einem über den Gott des Gesetzes erhabenen Gotte des Evangeliums kaum noch in der Christenheit zünden. Harnack (1. Aufl. S. 182, 2. Aufl. S. 210) sagt freilich auch von dem älteren, wie er ihn nennt, syrischen Gnosticismus eines Kerinth, Satornil, Kerdon: „Ein geschichtlicher Factor von hervorragender Bedeutung ist dieser Gnosticismus nie gewesen, und ob er es indirect war, ist die grosse Frage.“ Aber wie kann dieser Gnosticismus nur geringe Bedeutung gehabt haben, wenn er doch selbst ausser Syrien den Asianer, ja antipaulinischen Judenchristen Kerinth ergriff?

3. Den Kerinth, welcher den Gott des A. T., den Schöpfer des Kosmos und Geber des Nomos für einen tief unter dem vor dem Evangelium noch unbekannten Urvater stehenden, diesen höchsten Gott nicht einmal kennenden Engel erklärte,

aber gleichwohl den Nomos mit Beschneidung und Sabbat wie das irdische Zukunftsreich des Messias noch festhielt, will Harnack (1. Aufl. S. 180, 2. Aufl. S. 208) begreifen als „Vertreter eines Synkretismus mit dualistischer Tendenz". Kerinth's Verwerfung des Heidenapostels Paulus will er erklären „aus dem Bestreben, die alttestamentliche Religion, so weit möglich, für die Universalreligion zu retten". Der Synkretismus Kerinth's könnte sich nur auf Judenthum und Christenthum beziehen. Eine dualistische Tendenz könnte höchstens gefunden werden in der Scheidung des Hyperkosmischen und des Kosmischen, ausgedrückt durch den Unterschied des Urvaters und des Weltschöpfers. Aber was hat die Herabsetzung des Gesetzesgottes unter den Gott des Evangeliums zu thun mit „dem Bestreben, die alttestamentliche Religion so weit möglich für die Universalreligion zu retten"? Und was für eine Universalreligion ist ein Christenthum mit Beschneidung, Sabbat, irdischem Messiasreiche und Verwerfung des Heidenapostels Paulus? Richtig ist es, dass Epiphanius Haer. XXVIII, 1 dem Kerinth nur ein *προσέχειν τῷ ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους* nachsagt. So lässt denn Harnack den Kerinth gewisse Bestandtheile des Gesetzes, „vor allem die Opfervorschriften, die zu der geistigeren Auffassung der Religion nicht mehr stimmten", verworfen haben. Wie aber, wenn Kerinth sich in dieser Hinsicht an die alten Essäer anschloss? Die Opfervorschriften standen ohnehin einer Universalreligion gar nicht mehr im Wege, weil sie seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem keine Anwendung mehr fanden. Wäre Kerinth darauf ausgegangen, die alttestamentliche Gesetzesreligion in Einklang zu setzen mit den nothwendigen Erfordernissen einer Universalreligion, so hätte er vielmehr Beschneidung und Sabbat, welche nach wie vor ausgeführt wurden, und das irdische Messiasreich, welches immer noch ersehnt ward, zu beseitigen gehabt. Was Kerinth in Einklang setzen wollte, war offenbar ein immerhin essäisches Judenchristenthum und die gnostische Verkündigung des erst seit dem Evangelium offenbar gewordenen höchsten Gottes. Von dem neuen Gotte des Evangeliums unter-

schied bereits Kerinth, wie Epiphanius Haer. XXVIII, 1 bezeugt, den Gott des Gesetzes als „nicht gut“ (sondern gerecht). Aber er fand den Unterschied von Güte und Gerechtigkeit doch nicht so gegensätzlich, dass er gemeint hätte, den Gott des Evangeliums nicht annehmen zu dürfen, ohne dem Nomos und dessen Gotte untreu zu werden. Wollte doch Jesus nicht gekommen sein, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17). Da meinte Kerinth, durch Jesum als Werkzeug des von dem Urvater gesandten Christus auch die Offenbarung des höchsten, über den Gott des Kosmos und des Nomos erhabenen Gottes zu empfangen. Wenn Jesus und Christus von der Taufe bis zum Leiden hin vereint waren, so mochten auch der Nomos des Weltschöpfers und das Evangelium des Christus wenigstens für die Dauer dieses Kosmos vereinbar erscheinen. So blieb Kerinth stehen bei dem durch Christus vollendeten Judenthum, welches Simon nur als Vorstufe seiner vollkommeneren Offenbarung des Urvaters gelten liess. Nur weil er ein anderes als das jüdische Christenthum noch gar nicht anerkannte, wird er den Paulus mit seiner Fassung des Evangeliums als Universalreligion verworfen haben. Kerinth's Ansicht von Jesus als einem nicht wunderbar erzeugten, sondern nur erwählten Menschen, auf welchen bei der Taufe der Christus-Geist herabkam, um bis zum Leiden hin zu bleiben, erklärt Harnack selbst für keine Neuerung, sondern für die älteste palästinensische Ueberlieferung. Um so mehr wird man das antipaulinische Judenchristenthum überhaupt bei Kerinth ansehen dürfen als thatsächlichen Beweis eines urchristlichen Judenchristenthums, welches noch gar nicht daran dachte, „rapide zurückzutreten“, aber der gnostischen Verkündigung eines vorher unbekannten Gottes des Evangeliums Gehör gab. Ein über den Gott des Kosmos und des Nomos erhabener Gott war dem nicht christlichen Judenthum schlechterdings unannehmbar. Nur ein christgläubiger Jude oder Judengenosse konnte die christliche Erfüllung der alttestamentlichen Religion auf eine in dieser noch nicht geoffenbarte Gottheit zurückführen, freilich nicht ohne seine eigene Stellung that-

sächlich zu untergraben. Innerlich unhaltbar war ein gnostisches Judenchristenthum, welches dem Gotte des Kosmos und des Nomos selbst die Gnosis des höchsten Gottes absprach und doch den Nomos für die Dauer des Kosmos aufrecht erhalten wollte. Freilich erwartete auch das Judenthum nach dem irdischen Messiasreiche einen neuen Himmel und eine neue Erde, also einen vollkommenen Kosmos. Und auf Jer. 31, 31 f. konnte sich die Erwartung eines neuen Bundes nach dem alten Gesetzesbunde stützen. So mochte Kerinth nach dem tausendjährigen Messiasreiche Jesu, mit welchem dieser Kosmos abschliesse, eine vollkommene Weltschöpfung des höchsten Gottes, einen Kosmos, für welchen der alte Nomos nicht mehr gelten werde, erwarten. Liess er doch nach der Auferstehung Jesu die Auferstehung des Christus, welchen er seit seiner Trennung von Jesu mindestens leidend gedacht haben muss, immer noch bevorstehen[1]). Aber ein gnostisches Judenchristenthum, welches den Gott des Kosmos und des Nomos von dem vollkommenen Gotte des Evangeliums unterschied, trug doch den Keim des Todes in sich. „Das rapide Zurücktreten", welches von dem urapostolischen Judenchristenthum an der Schwelle des zweiten Jahrhunderts ebenso unbegreiflich als unbezeugt ist, wird sehr begreiflich bei dem gnostischen Judenchristenthum, dessen einziger namhafter Vertreter Kerinth geblieben ist.

Aber bedeutungslos ist diese gnostische Umbildung des Judenchristenthums nicht gewesen. Erregte sie doch schon den Zorn des Apostels Johannes und hat sie nach allen Anzeichen eine Bestreitung im Namen des Paulus, wie sie in dem Kolosserbriefe vorliegt, hervorgerufen. Das gnostische Judenchristenthum, welches der Kolosserbrief bestreitet, beschränkt sich auch nicht auf die Beibehaltung des Nomos in dem Evangelium, auf einen Cultus der (weltschöpferischen) Engel (Kol.

[1]) Vgl. m. Ketzergesch. S. 414, Anm. 692. Schon Kerinth muss etwas Aehnliches gelehrt haben, wie die Excerpta ex scr. Theodoti c. 38 p. 978: *ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παραχληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ τόπῳ* (d. h. dem Demiurgen), *ἵνα μένῃ τὰ πράγματα καὶ μὴ προαγαστῇ αὐτοῦ κτλ.*

2, 16 f.), sondern zeigt schon einige Anwendung der Philosophie (Kol. 2, 8) und bietet bereits den gnostischen Schulausdruck „Pleroma“ für das Lichtreich (Kol. 1, 19. 2, 9), wie denn auch Irenäus adv. haer. III, 11, 1 dem Kerinth die Lehre von einem Pleroma mit Monogenes (Christus?) und Logos beizulegen scheint. Kerinth ist auch der Erste, von welchem die persönliche Unterscheidung des Menschen Jesus und des göttlichen Christus überliefert ist; diese Unterscheidung, welche in der folgenden Entwickelung der Gnosis neben dem reinen Doketismus der Christologie aufkommen sollte. Allein diese Unterscheidung ist doch nur eine naheliegende Folge der Unterscheidung des Weltschöpfers und Gesetzesgottes von dem Gotte des Evangeliums. Der Schwerpunkt Kerinth's, welchen erst Dionysius v. Alex. (bei Eusebius KG. VII, 25, 2) ausdrücklich eine eigene Häresie begründet haben lässt, liegt nicht in der eigentlichen Speculation, nicht in der Herleitung des Kosmos aus dem Hyperkosmischen, nicht in der Erlösung eines in dem Kosmos gefangenen Göttlichen, es müsste denn der auf Jesum herabgesandte Christus sein, dessen Auferstehung noch bevorstehen sollte. Alles zielt noch bei Kerinth auf die praktisch-religiöse Frage, ob der Nomos in dem Evangelium seine Geltung behalte, so dass das Esoterische der Lehre wenigstens keine höhere Bedeutung haben konnte. Und wenn Kerinth diese Frage trotz seiner Annahme der gnostischen Grundlehre von einem über den Gott des Kosmos und des Nomos erhabenen Gotte des Evangeliums bejaht, so bestätigt er nicht bloss die tiefgewurzelte Macht des Judenchristenthums, sondern auch den mächtigen Eindruck der über Syrien hinaus nach Asien vordringenden Gnosis, welche sich auch ohne die Schranken magischer Geheimlehre (wovon bei Kerinth keine Rede ist) ausbreitete, in christliche Gemeinden eindrang und selbst das paulusfeindliche Judenchristenthum ergriff.

4. Karpokrates, gebürtig aus Alexandrien, verheiratet mit einem Weibe aus Kephallenien, wo sein begabter Sohn Epiphanes frühe starb und gefeiert ward, bezeugt das weitere Vordringen der Gnosis und die Art, wie sie in dem gesetzes-

freien, aber neben Paulus die Urapostel noch anerkennenden Heidenchristenthum zündete. Die Grundansicht von dem Christenthum als Gesetzesfreiheit konnte nur genährt werden durch die gnostische Grundlehre von einem der gesetzlich geknechteten Menschheit erst seit Christo bewusst und bekannt gewordenen Gotte. Ein zuchtloses Heidenchristenthum war ein empfänglicher Boden für die simonianische Lehre, dass die herkömmliche Gerechtigkeit nur willkürliche Satzung der weltschöpferischen Engel sei, nicht mehr verbindlich für die zur Gnosis des Urvaters Durchgedrungenen, da die Menschen aus Gnaden, nicht durch gerechte Werke erlöst werden[1]).

Der Entstehung der karpokratianischen Gnosis können wir noch ziemlich auf den Grund sehen. Nichts weiter als ein Heidenchristenthum, welches die paulinische Ansicht von dem Nomos mit der platonischen Lehre von dem Staate und dem simonianischen Antinomismus verband, stellt Epiphanes in den Bruchstücken der Schrift *περὶ δικαιοσύνης* dar (s. m. Ketzergeschichte S. 403 f.). Da erscheint der Kosmos noch als Schöpfung Gottes selbst, welcher den Helios für Alle ohne Unterschied scheinen, die Weinstöcke für Alle Früchte hervorbringen lässt, das Augenlicht einem Jeglichen gegeben hat. Gott heisst sogar „der Schöpfer und Allvater“ (Z. 26). Die Güte Gottes erscheint bei Epiphanes noch als die wahre Gerechtigkeit. Aber die Gemeinsamkeit und Gleichheit, welche ein Dogma Gottes ist (Z. 51), der göttliche Nomos (Z. 32), welcher die Gemeinsamkeit feststellt, wird zerstört durch die bestehenden Gesetze, welche das Mein und Dein, das Eigen-

---

[1]) Irenäus adv. haer. I, 23, 3: *τοὺς δὲ προφήτας ὑπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντας εἰρηκέναι τὰς προφητείας. διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πιστεύοντας* (*ἕως νῦν* om. Irenaei interpr.) *πράσσειν τε ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους. κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώζεσθαι* homines, sed non secundum operas iustas. nec enim esse naturaliter (*φύσει*) operationes iustas, sed ex accidenti (*θέσει*), quemadmodum posuerunt qui mundum fecerunt angeli, per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines.

thum eingeführt haben, namentlich durch den Gesetzgeber des Pentateuchs, dessen Nomos die Gemeinsamkeit aufhebt. Gottes ist also der Kosmos und der Nomos der Gemeinsamkeit, aber widergöttlich und der wahren Gerechtigkeit widerstreitend ist der Nomos des Pentateuchs, wie alles bestehende Gesetz und Herkommen. Wenn alles gemeinsam sein soll, so ist eine esoterische Gnosis geradezu ausgeschlossen. Die Weltansicht ist auch noch so monistisch, dass Clemens v. Alex. Strom. III, 2, 5 den Epiphanes als den Urheber „der monadischen Gnosis" von der sonstigen Gnosis, welche dem Kosmos einen eigenen, von dem höchsten Gotte verschiedenen Urheber gab, unterscheiden konnte.

Von dieser einfachen Grundlage lässt der alexandrinische Clemens „die Häresie der Karpokratianer" ausgegangen sein, welche zuerst Irenäus adv. haer. I, 25 beschreibt. Da erscheint schon der Kosmos nicht mehr als Schöpfung Gottes selbst, sondern als geschaffen von untergeordneten Engeln oder Archonten. Von deren Herkunft erfahren wir aber nichts, sondern nur, dass zu ihnen auch der Teufel gehörte. Anstatt der gefallenen göttlichen Ennoia Simon's, welche von den weltschöpferischen Mächten in weibliche Leiber fort und fort eingekerkert ward, finden wir hier, wie bei Plato, die immer wieder in Leiber eingekerkerte Seele, welche sich nur nicht ganz so, wie bei Plato, selbst erlöst durch Erinnerung an ihr vorirdisches Sein, sondern einer Hülfe von oben bedarf. Verehrten die Karpokratianer auch den Pythagoras, Plato, Aristoteles und andere Philosophen, ohne Zweifel, weil schon in ihnen mit der Erinnerung an das vorirdische Sein eine gewisse Selbsterlösung von der Tyrannei der Archonten eingetreten sei: so liessen sie die volle Erlösung doch erst mit Jesu beginnen, welchen sie, wie Kerinth, für einen natürlich erzeugten Menschen hielten. Jesu reine und starke Seele erinnerte sich des „Umschwungs" bei dem ungezeugten Vater und verachtete die archontischen Gesetze in dem jüdischen Herkommen. Aber um den knechtenden Weltschöpfern zu entgehen, bedurfte sie doch noch einer von dem Urvater besonders gesandten Kraft,

durch welche sie die Strafleiden der Menschheit tilgte. Was bei Kerinth der bei der Taufe auf Jesum herabkommende Christus, das ist bei Karpokrates diese zu Jesu herabgesandte hyperkosmische Kraft, welche hier nicht bloss Jesu, sondern auch den gleichgesinnten Seelen verbleibt. Alle Seelen, welche, wie Jesus, die weltschöpferischen Archonten zu verachten vermögen, haben diese magische Kraft und können selbst die Apostel, einen Petrus und einen Paulus übertreffen. Die christliche Freiheit von dem Nomos des A. T., für welche Paulus gekämpft hatte, wird hier gesteigert zu der Freiheit von allem kosmischen Gesetz und Herkommen. Dem strengen Nomismus eines Kerinth, welcher erst nach einem tausendjährigen Christus-Reiche auf Erden in einem vollkommeneren Kosmos die Befreiung von dem mosaischen Nomos erwartet haben kann, tritt hier gegenüber ein wüster Antinomismus, welcher die christliche Erlösung als eine Befreiung von jedem kosmischen Nomos fasste und die innerlich befreite Seele aus dem kosmischen Kerker der Leiblichkeit sofort zu der hyperkosmischen Heimat gelangen liess. Ein irdisches Christus-Reich nebst leiblicher Auferstehung hat für diese Gnosis keinen Sinn.

Das Gnostische in diesem Heidenchristenthum ist lediglich die Grundansicht, dass der erst in dem Evangelium offenbar gewordene Gott erhaben ist über die Mächte des Kosmos und jedes kosmischen Nomos. Der Fall der göttlichen Ennoia als Anstoss zu der Schöpfung des Kosmos tritt mindestens zurück, aber die weltschöpferischen und gesetzgeberischen Mächte sind geblieben. Die Hauptthat der Archonten ist die Knechtung der in den Kosmos gesunkenen Seelen durch allerlei Gesetze und die Strafe der Leiblichkeit. Die Erlösung der gefallenen Seelen geschieht mehr, als in der sonstigen Gnosis, durch deren eigene Thätigkeit, durch ihre Erinnerung an das vorirdische Sein, daher nicht durch Herabkunft des Urvaters selbst oder seines Christus in den Kosmos, aber doch nicht allein durch die starke Seele Jesu selbst, sondern durch eine von Gott gesandte hyperkosmische Macht, an welcher auch die Nachfolger oder Jünger Jesu theilnehmen. Die Erlösung besteht in der Be-

freiung von dem Kosmos und allem Nomos, so dass der simonianische Libertinismus auf die Spitze getrieben wird. Da mag man reden von einer Universalreligion, aber nicht aus allen Particularreligionen zusammengestellt, sondern vielmehr auf deren Trümmern begründet. Solche Universalreligion verträgt sich auch mit der von den Karpokratianern betriebenen Magie, mit einer auf Jesum zurückgeführten Geheimlehre für Würdige und Gesinnungsgenossen, mit einer Brandmarkung der Jünger an dem hinteren Theile des rechten Ohrlappens (vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 5. 6). Denn die Karpokratianer müssten dem von Epiphanes verfochtenen Grundsatze der Gleichheit und Gemeinsamkeit völlig untreu geworden sein, wenn sie ihre Geheimnisse irgend einem Empfänglichen hätten vorenthalten wollen. Da hat man schon vor den grossen Gnostikern eine recht acute Hellenisirung des Christenthums, auch eine Verweltlichung desselben, welche freilich auf Entweltlichung ausgeht, Beides so acut, dass die Gesammtkirche nur abgeschreckt werden konnte. Wenn aber selbst diese ultrapaulinischen Heidenchristen den Petrus und die übrigen Urapostel noch anerkannten, so bestätigen sie das tiefgewurzelte Ansehen des urapostolischen Christenthums. Ihr Ansturm gegen jeden kosmischen Nomos spricht ebenso wenig, wie Kerinth's Behauptung des mosaischen Nomos, dafür, dass die Gesetzesfrage in der Christenheit schon erledigt gewesen sein sollte.

5. Für solche Erledigung der von Paulus angeregten Gesetzesfrage zeugt auch nicht der Syrer Kerdo, welcher aus den Simonianern hervorging und kurz vor 140 nach Rom kam, wo er sich trotz wiederholtem Anstosse in der kirchlichen Gemeinschaft noch behauptete. Harnack (1. Aufl. S. 181 f., 2. Aufl. S. 209 f.) rechnet den Kerdo zu den antijüdischen Lehrern, welche die Unmöglichkeit erkannten, das A. T. für die christliche Universalreligion zu retten, weist aber weder eine Absicht, dasselbe zu „retten", noch eine Verknüpfung „mit babylonischer und syrischer Cultusweisheit" nach. Das Wesentliche ist auch bei Kerdo nicht eine theoretische Weltansicht über die Herkunft des Kosmos und sein Verhältniss zu dem

Hyperkosmischen, sondern die praktische Lebensfrage nach dem Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos, des Christenthums zu der alttestamentlichen Religion. Die seit dem Christenthum eingetretene Auflösung der kosmischen Religionen hatte schon Simon gelehrt, vielleicht auch bereits die Unvereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit in Gott behauptet. Kerinth hatte wohl für die Dauer des Kosmos das Evangelium mit dem Nomos zu vereinbaren versucht, aber doch den Geber des Nomos für nicht „gut" erklärt. Andererseits hatte Karpokrates, wenn wir ihn nach Epiphanes beurtheilen dürfen, die Unvereinbarkeit des Evangeliums der schrankenlosen Freiheit mit jedem bestehenden Nomos behauptet, ohne den Begriff der Gerechtigkeit für den höchsten Gott aufzugeben. Der ernstere Kerdo stützte nun die Unvereinbarkeit des Evangeliums mit dem Nomos, des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion nicht bloss auf den theoretischen Unterschied des Hyperkosmischen und des Kosmischen, sondern hauptsächlich auf den sittlichen Gegensatz von Güte und Gerechtigkeit. Der von dem Gesetze und den Propheten verkündigte Gott sei nicht der Vater Christi. Denn jener sei bekannt (durch Schöpfung und Gesetz), dieser unbekannt (vor dem Evangelium), und mehr noch: jener sei gerecht (also nicht gut), dieser gut (nicht gerecht). Kerdo behauptete also einen ausschliessenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium, deren Vereinbarkeit Kerinth noch festzuhalten suchte. Kerdo verfocht einen Antinomismus, aber keinen zuchtlosen, wie Karpokrates, sondern einen ernst religiösen. Man kann ihn auch als Hyperpauliner unterscheiden von den Karpokratianern als Ultrapaulinern. War das Gnostische schon bei Kerinth und Karpokrates der praktischen Frage über Gesetzlichkeit oder Gesetzesfreiheit des Christenthums untergeordnet, so diente vollends bei Kerdo das Gnostische lediglich der religiösen Befreiung der Christen von dem Joche des Gesetzes.

Die Christenheit, welche von der Macht der Gnosis ergriffen ward, erscheint also gespalten in ein antipaulinisches Judenchristenthum und ein Heidenchristenthum, welches selbst

in seiner ultrapaulinischen Gestalt die Urapostel noch anerkennen musste. Die Verwerfung der Urapostel schlechthin wird dem Kerdo nicht einmal von Hippolytus I. nachgesagt und stimmt nicht zu der Thatsache, dass er den offenen Bruch mit der rechtgläubigen Kirche noch vermied (s. m. Ketzergeschichte S. 335 f.). Wäre nun in der Christenheit das Judenchristenthum schon bedeutungslos geworden, wäre die Streitfrage über die fortdauernde oder aufgehobene Geltung des Nomos in dem Evangelium schon im ersten Jahrhundert völlig entschieden gewesen: so müsste es doch befremden, dass dieser ganze Entwickelungsgang des gnostischen Christenthums sich um das Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos dreht. In Wirklichkeit zeigt Kerinth noch die ungebrochene Macht des paulusfeindlichen Judenchristenthums, welches sich selbst schädigte durch Aufnahme der gnostischen Grundansicht. Andererseits machte sich der Ultrapaulinismus des Karpokrates wohl selbst vollends unmöglich für die Grosskirche, konnte aber einen gewissen Nomismus derselben durch seine Masslosigkeit nur bestärken. Und hätte die Grosskirche den Nomismus schon überwunden, das Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos schon so festgestellt, dass dieser als solcher abgethan sei durch das „neue Gesetz" des Evangeliums: so würde das Auftreten und das Schicksal Kerdo's schwer begreiflich sein. Sein Kampf gegen den Nomos als solchen würde wenig Sinn gehabt haben, wenn dessen bleibende Geltung gar nicht mehr behauptet wäre, und die kirchliche Zügelung seines Ankämpfens setzt mindestens die Herrschaft eines gewissen Nomismus voraus. Diese ganze Entwickelung des gnostischen Christenthums, welches anfangs den Nomismus noch zu behaupten suchte, dann einen wüsten und einen ernst religiösen Antinomismus hervorbrachte, sollte für das Urchristenthum in seiner Entwickelung zu der Weltgestaltung des Katholicismus keine hervorragende Bedeutung gehabt haben?

II. Der christliche Gnosticismus.

Die Schulen Simon's und Menander's konnten wohl ihre magische Zunftmässigkeit, aber nicht ihre ausserchristliche Stellung noch lange behaupten. In dem christlichen Gnosticismus konnte die Frage nach dem Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos nicht umgangen werden, blieb aber durchaus untergeordnet der Frage nach Ursprung und Ziel oder Ausgang des Kosmos, nach seinem Verhältniss zu dem Hyperkosmischen. Das Hauptziel war zu wissen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", und nach dieser Erkenntniss Stellung zu nehmen zu dem Kosmos.

6. Von den Simonianern gingen allerlei „Gnostiker" aus[1]), welche Irenäus adv. haer. I, 29—31 als Vorläufer Valentin's beschreibt.

a. Die Barbelo-Gnostiker hielten das gefallene Göttliche Simon's fest als die Sophia Prunikos, liessen dieselbe aber nicht mehr unmittelbar aus dem Urvater hervorgehen, wie die simonianische Ennoia. Dem Falle geht vorher ein Emanations-Process in gut semitischer Paarung des Männlichen und des Weiblichen oder in Syzygien. Durch die Ennoia des Urvaters wird die Barbelo („in der Vier ist Gott") zu einer weiblichen und einer männlichen Tetras (mit Christus, Nus, Logos). Aus der Ennoia und dem Logos geht wieder eine weibliche und eine männliche Tetras hervor, eine zweite Ogdoas nebst einer Schluss-Dyas. Dann erst kommt es zu der Aussendung und dem Falle der heiligen Ruach oder Sophia Prunikos. Die Frucht dieses Falles ist der Protarchon nebst den übrigen weltschöpferischen Mächten. Das Ganze läuft aus in mitunter recht schlüpferige Anschauungen und in den Libertinismus der seit Irenäus sogenannten Nikolaiten.

b. Durchgebildeter ist die Lehre der „Gnostiker" des Irenäus, welche später Ophianer, Ophiten, Naassener u. s. w.

---

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Namens verweise ich auf meine Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 230 f. 342 f.

genannt wurden. Auch hier ein hyperkosmisches Vorspiel des Falles, welcher zu der Schöpfung des Kosmos führt, aber nur eine einzige Tetras in der Gottheit. Der Urvater als Urmensch, seine Ennoia hier männlich als des Menschen Sohn, unter Beiden die heilige Ruach als das erste Weib, welches, durch Erleuchtung Beider befruchtet, den Christus gebiert. Dieser schliesst die höchste Tetras oder die heilige Ekklesia ab. Die überschwängerte Ruach sprudelt aber nach links eine Kraft aus, welche sich in der Höhe des Lichtes nicht behaupten kann, sondern herabsinkt in das Chaos. Sie ist das gefallene Göttliche, die gesunkene Tochter des Lichtes, welche den Jaldabaot oder Sohn des Chaos gebiert, den ersten von den 7 weltschöpferischen Mächten. Aber Jaldabaot, welcher die Mutter verachtet, wird von seinen eigenen Nachkommen verachtet und erzeugt durch einen verzweifelten Blick in die Hefe der Hyle einen schlangengestalteten Sohn, den Teufel. So führt eine gestörte Abstammung von dem Hyperkosmischen zu dem Kosmischen, eine nochmals gestörte Abstammung von dem Kosmischen zu dem Satanischen, welches in der an sich leblosen Hyle erzeugt wird. Eine doppelt gestörte Abstammung verbindet die drei Reiche des Lichtes, der Mitte und des Satans. In dem Kosmischen oder dem Reiche der Mitte kommt es zur Erschaffung des Menschen, in welchem der Fall seine Tiefe erreicht, aber auch die Heimkehr des gefallenen Göttlichen oder die Erlösung beginnt. Der Genuss des ersten Menschenpaares von dem Baume der Erkenntniss ward gefeiert als Durchbruch der Gnosis. Durch die Geschichte der irdischen Menschheit zieht sich hindurch der Gegensatz des Kosmischen, an dessen Spitze Jaldabaot als der Gott der alttestamentlichen Religion, und des Dämonischen, an dessen Spitze der Ophis als die höchste Macht des Heidenthums. Die gefallene Tochter des Lichtes hütet dagegen den göttlichen Lichtthau in einem Theile der Menschheit[1]) und wahrt die im Paradiese begonnene Gnosis der Menschheit auch durch Manches in den Worten

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 6. 9. 12. 14.

der Propheten vor völligem Untergange, bis Jaldabaot Jesum, den Sohn der Jungfrau Maria, aussendet. Da erfleht die Sophia reuig die Herabsendung ihres Bruders Christus. Dieser steigt herab zu seiner Schwester und dem „Lichtthau" in der Menschheit, vereinigt sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe und verkündigt den bis dahin noch unbekannten Urvater. Christus verlässt Jesum wohl vor der Kreuzigung, aber erweckt ihn und befördert die zur Gnosis durchgedrungenen Seelen, in welchen der göttliche Lichtthau, zu dem hyperkosmischen Lichtreiche, bis der ganze göttliche Lichtthau in den Aeon der Unvergänglichkeit erhoben sein wird. Mit dieser Erlösung hat ein irdisches Christus-Reich nebst Auferstehung des Fleisches nichts mehr zu schaffen.

Da ist die simonianische Gnosis christlich umgearbeitet[1]). Der Urvater steht nicht mehr allein, sondern an der Spitze einer Trias von Vater, Sohn und h. Geist, ja einer Tetras, welche mit Christus abschliesst, aber auch der Ausgang eines gefallenen Göttlichen ist. Der Fall einer Tochter des Lichtes hat zur Folge die Schöpfung des Kosmos, und die Verzweiflung des kosmischen Oberhauptes belebt die an sich todte Hyle zur Hervorbringung des Teufels. Dualismus kann man hier nicht anders finden als in dem Sinne, dass das Licht seine Grenze hat an einer unerschaffenen Hyle, nicht in dem strengen Sinne einer mit eigener Lebenskraft dem Lichtreiche gegenüberstehenden Hyle. Man erkennt hier vielmehr den eigenthümlichen Monismus Simon's wieder, aber mit verdoppelter Störung der Abstammung, nicht bloss des Kosmischen aus dem Hyperkosmischen, sondern auch des Hypokosmischen oder Dämonischen aus dem Kosmischen. Die Geschichte des Kosmos und der Menschheit ist der Kampf des Kosmischen mit dem Hypokosmischen, des Judenthums und des Heidenthums, aber auch die durch Christus gewirkte Erlösung des in den Kosmos ge-

[1]) Dieses Verhältniss mit Lipsius umzukehren, die simonianische Gnosis für eine Umbildung jener christlichen zu halten, bin ich ausser Stande.

fallenen Göttlichen, der Tochter des Lichtes wie der Menschen des göttlichen Lichtthaues, in welchen die Gnosis des Urvaters durchbricht. Die Erlösung geschieht durch Herabkunft des Göttlichen in den Kosmos, nicht des Urvaters selbst, sondern des Christus, welcher sich, wie bei Kerinth, mit dem Menschen Jesus, aber als dem Sohne der Jungfrau, vorübergehend vereinigt. Also keine doketische Erscheinung, sondern eine Doppelpersönlichkeit des Erlösers. Diese Gnosis ist allerdings durchaus esoterisch, Eigenthum der heiligen Seelen, welche den göttlichen Lichtthau in sich haben. Die praktische Frage, wie sich das Evangelium zu dem Nomos verhält, tritt zurück gegen die theoretische Hauptfrage, wie der Kosmos sich verhält zu dem Hyperkosmischen. Für die praktische Stellung zu dem Kosmischen oder die Ethik liegt zu Grunde simonianischer Libertinismus, aber mit Unterschied. Nur einzelnen „Gnostikern" dieser Art sagt Irenäus einen zuchtlosen Libertinismus, wie bei den Karpokratianern, nach.

Einen wirklich dualistischen Zug haben die beiden Gnostiker, welche nach glaubwürdiger Ueberlieferung aus der Schule Menander's hervorgegangen sind.

7. Den Satornil oder Saturninus trennt Harnack (1. Aufl. S. 181 f., 2. Aufl. S. 209 f.) als einen Gnostiker minorum gentium von Basilides als einem Gnostiker maiorum gentium. Den Satornil will er auch als keinen strengen Dualisten gelten lassen. Derselbe habe ja den alttestamentlichen Gott als einen Engel des höchsten Gottes stehen gelassen, indem er ihn zugleich vom Satan unterschied. „Dem entsprechend nahm er an, dass bei der Menschenschöpfung durch die Engelmächte der höchste Gott einen Lichtstrahl sendend, ein lichtes Bild, das als Vorbild nachgeahmt, als Urbild eingeprägt werden sollte — mitgewirkt habe" u. s. w. Allein woher der Satan als Hauptfeind des alttestamentlichen Gottes? Und schliesst eine Mitwirkung des höchsten Gottes bei der Menschenschöpfung einen strengen Dualismus irgendwie aus?

Das Hyperkosmische umfasst bei Satornil, welchem auch eine Pleroma-Lehre zugeschrieben wird, bereits von dem Ur-

vater geschaffene Engel, Erzengel, Mächte und Gewalten, welche hier nicht mehr als Kinder einer gefallenen göttlichen Ennoia erscheinen. Den Kosmos lässt Satornil allerdings von 7 Engeln der Archonten, deren erster gewiss der Judengott sein sollte, geschaffen sein. Zu der Menschenschöpfung, welche schon Menander als eine besondere Engelthat von der Weltschöpfung unterschieden hatte, giebt Anlass die flüchtige Erscheinung eines lichten Bildes „von oben von der Selbstherrschaft", welches die Archonten nicht zu halten vermögen, aber nachzubilden suchen in dem Menschen. Was wird dieses lichte Bild anders gewesen sein, als dieselbe göttliche Ennoia, welche bei Simon durch die von ihr geborenen weltschöpferischen Mächte wirklich gefangen gehalten wird? Mag nun Satornil ihren Fall beibehalten haben oder nicht, die Archonten haben bei ihm, wie der Weltschöpfer bei Kerinth, die Erkenntniss des Urvaters nicht mehr. Dann tritt ein strenger Dualismus bei Satornil unverkennbar hervor. Die Archonten, welche den Menschen geschaffen haben, stehen, wie ihr Geschöpf, zwischen den beiden Reichen des Lichtes und der Finsterniss. Von oben wird dem geschaffenen Menschen aus Erbarmen ein Lichtfunke gesandt, welcher ihn über das Thierische erhebt, aber wenigstens im höheren Sinne nicht allen Menschen verbleibt oder zu Theil wird. Satornil war der Erste, welcher von den weltschöpferischen Mächten zwei verschiedene Menschenarten geschaffen sein liess, ein von Hause aus gutes und ein von Hause aus böses, Kinder des Lichtes und der Finsterniss. Woher anders das von Hause aus böse Menschengeschlecht, als durch Einwirkung einer von Hause aus bösen Macht? Diese Macht stellte Satornil dar in den Dämonen, unter welchen er den Satan, doch wohl den obersten von ihnen, für den Hauptfeind des Judengottes erklärte. Sollten doch auch die Prophetien des A. T. nicht bloss von den kosmischen Mächten, sondern zum Theil auch von dem Satan geredet sein. Der Kampf des Kosmischen und des Satanischen, des Judenthums und des Heidenthums, führt zu einer so heillosen Verwirrung, dass der Urvater die Erlösung der mit dem Lichtfunken begabten

Menschen beschliesst. Er sendet den Christus, aber ohne alle Leiblichkeit, diese Schöpfung der kosmischen Mächte, nur mit dem Scheine der Leiblichkeit. Satornil hat den vollendeten Doketismus in die Christologie eingeführt. Diesem Doketismus, welcher alles Materielle von dem Erlöser fern hält, entspricht ein Akosmismus der Lebensweise, welcher den Lichtmenschen durch Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft, zum Theil auch von dem Fleischgenuss dem Kosmos und dem Satan zu entreissen sucht. Da kann man den Einfluss des asketisch angehauchten Parsismus nicht verkennen (vgl. m. Ketzergesch. S. 143. 229). Ein irdisches Christus-Reich hat wenigstens mit der Erlösung nichts mehr zu thun, noch weniger eine Auferstehung des Leibes, da es sich ja gerade um Erlösung von der Leiblichkeit handelt. Bei Satornil also ein strenger Dualismus anstatt eines gestörten Monismus, reiner Doketismus anstatt einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers, Asketismus anstatt des urgnostischen Libertinismus.

Bei Satornil ist der religiöse Ernst und eine praktische Richtung nicht zu verkennen. Den Nomos hat er auch bereits zum Theil dem Teufel zugeschrieben. Aber seine ganze Gnosis läuft doch mehr auf Antikosmismus als auf Antinomismus hinaus. Es handelt sich bei ihm mehr um die Stellung zu dem Kosmos, als zu dem Nomos. Wir müssen ihn also zu den christlichen Gnostikern im engeren Sinne stellen, obwohl es ihm nicht bloss auf die Herkunft des Kosmos, sondern mehr noch auf die Stellung zu dem Kosmos ankommt. Diese sittlich-religiöse Frage tritt bei Satornil weit mehr hervor, als sonst in der speculativen Gnosis, zu welcher ihn doch schon der sichtliche Einfluss des Parsismus stellt. Neu ist bei Satornil die dualistische Auffassung der Menschheit. Er erkannte ja nicht bloss in einem Theile der Menschheit etwas Göttliches, den Lichtfunken gewahrt, sondern unterschied zuerst zwei Menschengeschlechter, ein gutes und ein böses. Erklärte er nun einen Theil der Menschheit für wesensunfähig zu dem Heile, so erscheint er freilich nicht als Lehrer irgend welcher Universalreligion. Die Beschränkung der heilbringenden Gnosis

auf einen Theil der Menschheit ist bei Satornil das Aristokratische des speculativen Gnosticismus. Dem Unterschiede des Esoterischen und des Exoterischen mag die Abstufung der Askese, nach welcher nur Einige sich auch des Fleischgenusses enthielten, entsprechen (vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 2). Der Anhang Satornil's war allerdings nicht bloss eine Gemeinschaft Wissender, sondern bestand auch aus Solchen, welche die Gnosis als Enthaltsame oder Asketen bethätigten.

Blicken wir zurück auf die bisherige Einwirkung der Gnosis auf das Christenthum und des Christenthums auf die Gnosis, so dürfen wir die Bedeutung dieses doppelten Gnosticismus nicht gering anschlagen, mögen wir nun auf die äussere Verbreitung oder auf die innere Ausbildung achten. Aufsehen genug hat die bisherige Gnosis auch schon gemacht. Hat die judaistische Gnosis Kerinth's die Verwerfung des Apostels Johannes und die Bestreitung des deuteropaulinischen Kolosserbriefes hervorgerufen, so bekämpfen die Johannes-Briefe, deren Abfassung vor 135 ich nachgewiesen zu haben meine (Einl. in d. N. T. S. 693 f.), bereits viele Antichristen (1. Joh. 2, 18) oder falsche Propheten (1. Joh. 4, 1), welche von Jesu den Christus persönlich unterschieden (1. Joh. 2, 22. 5, 6) oder auch die Erscheinung Christi im Fleische doketisch leugneten (1. Joh. 4, 2. 3. 2. Joh. 7), und zeichnen Gnostiker, deren libertinischer Lebenswandel dem Vorgeben der Gotteserkenntniss nicht entsprach (1. Joh. 2, 4). Wie sollte der bisher betrachtete Gnosticismus mit seiner Grundlehre, dass der seit Christo geoffenbarte Gott erhaben sei über den Gott des A. T., welcher nebst seinem Kosmos von einer Störung in der Gottheit seinen Ursprung habe, wenigstens durch einen tiefen Abstand von dem Urvater geschieden sei, dass der Religion des A. T. also mindestens, wie selbst Kerinth zugeben musste, die Vollendung noch fehle, mit seiner Doppelpersönlichkeit oder nur scheinbaren Menschheit des Erlösers, mit seinem Libertinismus oder Asketismus kein „geschichtlicher Factor von hervorragender Bedeutung“ gewesen sein? Harnack (1. Aufl. S. 182 f. 2. Aufl. S. 210 f.) behauptet zwischen den älteren

Gnostikern und „den grossen gnostischen Systemen, wie sie durch Basilides und Valentin ausgebildet sind", einen solchen Abstand, dass er nicht einmal einen geschichtlichen Zusammenhang findet. Der Unterschied der älteren von den grossen Gnostikern soll darin bestehen, „dass [bei jenen] das eigentlich philosophische d. h. das hellenische Element, die speculative Umdeutung der Engel und Aeonen in reale Ideen u. s. w. noch fehlte". Aber eine reale Idee ist doch schon die simonische Ennoia, wie sie auch dem christlichen Gnosticismus grossentheils zu Grunde lag, ebenso der Logos, welcher sich schon bei Kerinth zeigt u. s. w. Das eigentlich Philosophische oder Hellenistische fehlt durchaus nicht bei den Karpokratianern. Wie kann also der grosse Fortschritt eines Basilides und eines Valentinus darin bestehen, „dass der religiöse Stoff, wie er im Evangelium, im A. T. und in der alten Cultusweisheit vorlag, philosophisch, d. h. wissenschaftlich durch das Mittel der Allegorie bearbeitet und der Complex von mythologischen Grössen in einen Complex von Ideen übergeführt wurde"? Ist es richtig, wenn Harnack behauptet, erst durch Anwendung pythagoreischer und platonischer, seltener stoischer Philosophie seien grosse gnostische Schulen „wirklich in das helle Licht der Geschichte getreten", und habe sich an die Auseinandersetzung mit ihnen der Fortschritt in der Entwickelung angeknüpft?

8. Bei Basilides lässt Harnack sich selbst nicht beirren durch die hellenische Umbildung seiner Lehre, welche der Elenchos des Hippolytus (II) darbietet. Darin darf ich mich seiner Zustimmung erfreuen, dass er als den ächten Basilides nur den der erhaltenen Bruchstücke, des Clemens v. Alex. und der sonstigen Häreseologen anerkennt. Dieser Basilides zieht aber den Weisen des Hellenismus noch die Barbaren vor. Sein Sohn Isidorus schätzte wohl hellenische Philosophen, wie Sokrates und Aristoteles, liess dieselben aber doch ihre Weisheit von den Propheten, den Pherekydes aus einer ausserbiblischen Prophetie des Ham geschöpft haben. Pythagoreisch nennt wohl schon Origenes die Lehre des Basilides von einer Seelenwanderung. Aber zu Hause war diese Lehre doch in

Aegypten, wo Basilides wirkte. Was den Basilides bezeichnet, ist nicht der Hellenismus, welcher erst bei dem Spätlinge des Hippolytus II hervortritt, sondern der Parsismus, nebenbei auch der Aegyptismus.

Parsisch ist die nicht semitisch in Syzygien, wie bei den Barbelo-Gnostikern u. s. w., sondern ohne Unterschied des Geschlechtes fortschreitende Emanationslehre, durch welche Basilides das Lichtreich bevölkerte bis zu 365 Himmeln, entsprechend dem Sonnenjahre der Perser, obenan eine Ogdoas, welche dem Ormuzd und den 7 Amshaspands entspricht. Parsisch ist die Grundansicht von einem Reiche der Finsterniss, dessen Angriff auf das Lichtreich nicht erfolglos war, sondern eine Befleckung von Lichtseelen zur Folge hatte. Eine dualistische Wendung der bei Simon aus der Ennoia des Urwesens selbst hervorgegangenen Störung. So rein platonisch, wie bei den Karpokratianern, wird auch die Seelenwanderungslehre des Basilides nicht sein. Näher liegt der Aegyptismus, und schon Simon liess seine gefallene Ennoia von Leib zu Leib gewandert sein.

Ein grosser Gnostiker bleibt Basilides, auch wenn er seine Emanationslehre nicht ohne parsische Anregung ausgebildet hat, wenn seinem Dualismus, welchen er zunächst aus Menander's Schule haben wird, der Parsismus zu Grunde liegt, wenn auch seine Umbildung der simonianischen Störung in dem Göttlichen selbst zu einer Störung durch den Angriff des Reiches der Finsterniss ihm nicht ganz eigenthümlich sein, vielmehr von Menander vorgebildet sein sollte. Es ist bedeutsam genug, dass Basilides den Kosmos wohl durch Engel des niedersten Himmels, obenan den Archon oder Judengott, gewiss auf Anlass der „ursprünglichen Verwirrung und Vermischung“ geschaffen sein, aber nach der über die Kurzsichtigkeit des Archon hinübergreifenden Vorsehung des Urvaters zu einer Läuterungsschule der gefallenen, von Leib zu Leib wandernden Lichtseele dienen liess. Bedeutungsvoll ist der Gedanke, dass der gnädige Urvater sich aus der Menschheit eine Gemeinde des Heils gemäss den Abstufungen des Lichtreiches erwählt.

Diese Auserwählten werden erlöst durch die Herabkunft des dem Urvater zunächst stehenden und dienenden Nus, welchen Basilides selbst noch ähnlich, wie Kerinth, sich mit dem Menschen Jesus seit der Taufe verbinden liess, wogegen in seiner Schule, wie die alten Häreseologen berichten, schon frühe eine doketische Ansicht aufkam. Der zuchtlose Libertinismus der Lebensweise, welchen die Rechtgläubigen den Basilidianern von Anfang an nachsagten, wird jedenfalls berichtigt durch die erhaltenen Bruchstücke des Basilides und seines Sohnes Isidorus, welche wohl von asketischer Ueberspannung, wie bei dem Schulgenossen Satornil, fern sind, aber ernst sittlichen Geist athmen. Auch hier keine Auferstehung des Leibes, kein irdisches Christus-Reich für die Auserwählten, sondern deren Erlösung aus dem Kosmos. Ein Gnostiker der Schule, welchem die Erkenntniss aller Dinge die Hauptsache war, ist Basilides auf alle Fälle gewesen, ein Zunft-Gnostiker mit strenger Geheimlehre, mit dem aristokratischen Bewusstsein der Erhabenheit der Wissenden über die Menge der bloss Glaubenden. In der Behauptung, dass die Wissenden wie Einer unter Tausend und zwei unter Myriaden sein sollten, liegt aber auch der Anspruch einer berechtigten Stellung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Basilides führte seine Gnosis durch geheime Ueberlieferung eines Glauxias auf Petrus zurück, hat aber auch den Paulus anerkannt.

Als einen Goëten hat der Zeitgenosse Agrippa Kastor den Basilides in einer eigenen Schrift angegriffen, welche dessen Geheimlehre und vermeintlichen Libertinismus an die Oeffentlichkeit brachte (bei Eusebius KG. IV, 7, 6—8). Den gewöhnlichen Christen mussten Gnostiker, wie Basilides, als Goëten, als gaukelhafte Zauberer erscheinen. Solchen Eindruck werden auch die „Gnostiker“ des Irenäus gemacht haben, mindestens einen ähnlichen der asketische Satornil. Von den gnostischen Christen, welche wir in dem ersten Entwickelungszuge zusammengefasst haben, wird weder dem Kerinth noch dem Kerdo dergleichen nachgesagt. Die Karpokratianer trieben wohl allerlei Magie, aber, wie auch Eusebius KG. IV, 7, 9—11 den Ire-

näus adv. haer. I, 25, 3 versteht, ohne Geheimhaltung und ohne Scheu vor der Oeffentlichkeit, so dass sie den Christennamen bei den Heiden in sittlichen Verruf brachten. Jener erste Entwickelungszug der christlichen Gnosis mochte auch Sonderlehren haben, wie Kerinth, sich kirchlich einigermassen bemänteln, wie Kerdo, magische Künste betreiben, wie die Karpokratianer; aber er scheute doch nicht die offene Verhandlung über allgemein christliche Lebensfragen, namentlich über das Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos, wenn auch Kerdo den Bruch mit der rechtgläubigen Kirche noch vermied. Zunftartige Absonderung ist dagegen ein Kennzeichen dieses zweiten Entwickelungszuges der Gnosis, sei es mehr theoretische Geheimthuerei, wie bei den „Gnostikern“ und Basilides, oder mehr praktische Weltflucht, wie bei Satornil, dessen Heilslehre den heilsunfähigen Menschen nichts nützen konnte, den heilsfähigen aber eine abgestufte Weltentsagung vorschrieb. In dieser mehr abgesonderten Haltung hat der christliche Gnosticismus, wie ich ihn nenne, die Lehren Simon's und Menander's christlich umgebildet, einerseits den gestörten Monismus Simon's, andrerseits die dualistische Wendung Menander's fortgebildet. Aber die Absonderung liess sich der Sache nach nicht so aufrecht erhalten, dass der christliche Gnosticismus nicht den Trieb gehabt hätte, seine Weisheit auf den Weltmarkt der allgemeinen, griechisch-römischen Bildung zu bringen. Ebenso wenig konnte die christliche Gnosis, wie ich sie nenne, den Trieb unterdrücken, ihre Grundsätze in der Welt durchzuführen oder in einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft praktisch zu verwirklichen. So kommen wir, meine ich, zu den zwei grössten Gnostikern, welche die beiden Entwickelungszüge der Gnosis, jeder von ihnen auf seine Weise, abgeschlossen haben.

III. Die abschliessenden Gnostiker.

Das gnostische Christenthum war von dem innerlich unhaltbaren Nomismus Kerinth's und dem wüsten Antinomismus des Karpokrates fortgeschritten zu dem ernsten Antinomismus

Kerdo's, welcher sich noch in der bisherigen Kirche zu behaupten suchte. Der christliche Gnosticismus oder die Zunft-Gnosis war von jenem gestörten Monismus, welchen auch die christlichen Simonianer bewahrten, abgegangen auf die mehr dualistischen Bahnen der Menandrianer Satornil und Basilides. Kein Wunder, wenn nun das gnostische Christenthum, welches in Kerdo mindestens an die Grenze des eigentlichen Dualismus gekommen war, seinen praktischen Abschluss fand durch Marcion, andrerseits der christliche Gnosticismus seinen speculativen Abschluss erreichte durch Valentinus, welcher den simonianischen Monismus nicht ohne Anregungen aus dem Dualismus eines Satornil und Basilides durchgeführt und das Zünftige der Geheimlehre durch sinnige Darstellung für die Gebildeten der griechisch-römischen Welt bedeutend abgeschwächt hat. Geht man mit diesem Gesichtspunkte an Valentinus und Marcion, so schliesst man sich an die älteste häreseologische Ueberlieferung an, welche entweder den Marcion (so Justinus) oder den Valentinus (so Irenäus) als den Gipfel der Häresie dargestellt hat. Dann hat man nicht nöthig, mit Harnack (1. Aufl. S. 197 f., 2. Aufl. S. 226 f.) den Marcion von den Gnostikern im strengen Sinne ganz abzusondern, den Valentinus nebst Verwandten in ein ganz loses und ungewisses Verhältniss zu den älteren Gnostikern zu stellen. Folgen wir dem Justinus in der Voranstellung Valentin's vor Marcion.

9. Valentinus bleibt ein grosser Gnostiker, wenn er auch, wie der alte (wahrscheinlich justinische) Bericht bei Irenäus adv. haer. I, 11, 1 sagt, nur die Grundzüge der „gnostischen Häresie" zu einem eigenen Schulcharakter umgebildet haben sollte. Halten wir uns an diesen Bericht und namentlich an die eigenen Bruchstücke Valentin's, so erscheint derselbe noch gar nicht so hellenisch, wie Harnack seine „grossen Gnostiker" darstellt. Valentin's Stimme mag etwas mehr hellenisch klingen, wie die der älteren Gnostiker, abgesehen von Epiphanes und Karpokrates. Aber nicht bloss seine Hände, sondern der ganze Mann ist noch morgen-

ländisch[1]). Das Neue seiner Lehre hat Lipsius[2]) mit Recht nicht so weit ausgedehnt, dass er den unverkennbaren Zusammenhang der ursprünglichen Lehre Valentin's mit der „Vulgärgnosis" oder der „gnostischen Häresie" abgeschwächt hätte (S. 623 f.). In der alten Vulgärgnosis erkennt auch er

[1]) Auch K. Kessler (a. a. O. S. XIV) behauptet: „Mag die Form und die Terminologie dieser [gnostischen] Systeme, z. B. des valentinianischen, noch so stark gräcisirt sein, die Grundbeschaffenheit der Lehren bleibt die heidnisch-babylonische", was in Hinsicht des Semitischen richtig ist, nur schon der schöpferischen Eigenthümlichkeit des Archignostikers Simon nicht gerecht wird.

[2]) Valentinus und seine Schule (deutsche Bearbeitung des Artikels Valentinus in Smith und Wace's Dictionary of Christian Biography), Jahrbb. f. prot. Theologie 1887. IV, S. 585—659. Zu dem Schätzbaren und Lehrreichen in dieser Abhandlung gehört aber nicht die Bemerkung S. 593, dass „der Versuch von Hilgenfeld [Ketzergeschichte S. 288], *τῆς Κολορβάσου Σιγῆς* [bei Irenäus adv. haer. I, 14, 1] in *τῆς Κολορβάσου γνώσεως* zu emendiren", „ganz unmöglich" sei. Für „ganz unmöglich" durfte ich es halten, dass ein aufmerksamer Leser meiner weiteren Ausführung über die vermeintliche „Tetras-Sige" hier einen blossen Schreibfehler (*γνώσεως* für *σιγῆς*) verkennen sollte. Meine Art ist es nicht, stillschweigend zu „emendiren".

Als irrig wird es (S. 608) bezeichnet, dass ich (Ketzergesch. S. 507) in des Clemens v. Alex. *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαῖς* „nur die Capitel 43—47 als ein eingeschobenes Stück von abendländischem Valentinianismus" betrachtet habe. Allein Lipsius selbst ist ja auf dieser Bahn nur noch weiter vorgeschritten, indem er noch weit mehr (c. 48—65) auf den italischen, d. h. abendländischen Valentinianismus zurückführt (S. 606. 629. 640). Ueber Valentin's Bruchstück von der Zweinaturen-Christologie der Galiläer (in m. Ketzergesch. S. 302 f.) will ich mit Lipsius (S. 618 f.) nicht streiten, da er die Beziehung auf den gnostischen Valentinus nicht so entschieden, wie J. Dräseke (Beron und Pseudo-Hippolytus, Z. f. wiss. Theol. 1886, III, S. 310 f.), verwirft, übrigens die Verlachung der rechtgläubigen Dyophysiten als „Galiläer" durch den Apollinaristen Valentinus nicht erklärt und die auch von Dräseke zugestandene Thatsache nicht hinwegschafft, dass Eulogius bei Photius Bibl. cod. 230 p. 273 das Bruchstück als Worte des Gnostikers Valentinus mittheilt.

die Wurzeln und die bleibende Grundlage des valentinianischen Systems (S. 641). Diese Grundlage lässt er allerdings platonisch bearbeitet sein von Valentinus, dessen Platonismus er wohl etwas weiter ausdehnt, als es gestattet ist. Von Valentinus sagt er (S. 624): „Er ist der Erste gewesen, welcher jene alte Vulgärgnosis mit wirklich philosophischem Geiste erfüllte, indem er die Gedankenwelt Plato's benutzte, um jenem gnostischen Mythus einen tieferen Sinn unterzulegen.“ Lipsius (S. 627), welcher die simonianische Gnosis als Wurzel des ganzen Gnosticismus nicht anerkennt, findet das Platonische Valentin's nicht bloss in der Form: „Der Gedanke von einem Falle des letzten Aeon aus dem Pleroma und von der durch diesen Fall veranlassten Bildung der unteren Welt ist die eigenthümliche und neue Anschauung, durch welche Valentin die Lehre der älteren Gnostiker umgebildet hat. Dieselbe hängt mit seinem platonischen Monismus zusammen, den er an die Stelle des orientalischen Dualismus setzt. Selbst der platonische Gedanke eines Seelenfalls und die Sehnsucht der gefallenen Seelen nach der verlorenen oberen Welt verbindet sich hier mit dem anderen platonischen Gedanken von den Dingen dieser unteren Welt als Nachbildern der himmlischen Urbilder, um eine ganz neue Erklärung der alten Probleme der Weltentstehung und des Ursprunges des Bösen zu geben.“ Allein gerade hier kann ich weder das Platonische noch das Neue Valentin's erkennen. Den Fall des letzten Aeons als Anlass der Schöpfung des Kosmos muss ich zurückführen auf eine simonianische, von dem Platonismus wesentlich abweichende Anschauung, welche bei den Barbelo-Gnostikern wie bei den „Gnostikern“ des Irenäus zu Grunde liegt (s. m. Ketzergesch. S. 237. 242). Da erkenne ich wohl gestörten Monismus, aber keinen eigentlichen Dualismus. Aber auch die wirklich dualistische Gnosis des Basilides bietet ein gefallenes Göttliches als Anlass zu der Schöpfung des Kosmos, und zwar gerade in der Vernunftseele, deren Fall nur der Karpokratianismus platonisch auffasste. Die Schöpfung des Kosmos als eine gestörte Ausführung des göttlichen Schöpfungsgedankens hat schon Si-

mon gelehrt, und wenn man, wozu ich keinen Grund sehe, den Simon nicht gelten lassen will, so liessen bereits die „Gnostiker" die Schöpfung des Kosmos vermittelt sein durch die gefallene Sophia und deren Erzeugnisse. Daher eine gestörte Abbildung des Hyperkosmischen in dem Kosmischen, welche wir wesentlich so wiederfinden bei Valentinus (Bruchstück 5 in m. Ketzergesch. S. 298 f.). Dualistisch kann man die Vulgärgnosis, welche doch von einer selbstbelebten Hyle nichts wusste, nicht mit mehr Recht nennen, als die Lehre Valentin's selbst, welcher dieselbe Ansicht nur platonischer ausgedrückt hat. „Die Materie und die dunkeln Gewässer, in welche die ophitische [vulgärgnostische] Sophia herabsinkt, sind hier [bei Valentinus] in das κένωμα verwandelt, welches im Gegensatze zum πλήρωμα nur das platonische μὴ ὄν bedeutet." Ich will nicht darüber rechten, was Valentinus selbst gesagt hat, sehe aber gar keinen sachlichen Unterschied. „Orientalischen Ursprungs" findet auch Lipsius (S. 642 f.) die valentinianische Emanationslehre, zumal nach dem Gegensatze eines männlichen und weiblichen Princips, welcher in den Syzygien des valentinianischen Pleroma immer neu gestaltet wiederkehrt. „Dagegen scheint Valentinus der Erste gewesen zu sein, welcher unter dem Einflusse platonischer Philosophie den alten kosmogonischen Mythen eine neue philosophische Bedeutung abgewonnen. Die mythischen Personen des valentinianischen Pleroma stellen die Geschichte des Geistes dar, welcher aus dem ursprünglichen Schweigen des Urgrundes als Gedanke und schöpferischer Wille hervorbricht, aus der Verborgenheit zur Offenbarung fortschreitet. Die Selbstentfaltung des Unendlichen erscheint aber zugleich als Vollendung desselben, als ein Leiden, von welchem auch das obere Pleroma ergriffen wird, und welches die Harmonie des Pleroma zu zerstören droht, wenn nicht die einzelnen Aeonen, in denen der unendliche Inhalt des Geistes sich auseinanderlegt, wieder in ihrer ursprünglichen Ordnung befestigt und einem Jeden seine Schranke und seine Grenze angewiesen würde. Derselbe Process, welcher im Pleroma durch die Thätigkeit des Horos zum

Stillstande kommt, wiederholt sich auf den unteren Stufen des Daseins. In den Schicksalen der Sophia wird die Geschichte der Seele dargestellt, welche, ihrer ursprünglichen Heimat entfremdet, ihrer Würde und Reinheit verlustig geht und nun von ungestillter Sehnsucht, von Trauer und allen möglichen Leiden heimgesucht wird, bis ihr endlich die Errettung von oben zutheil wird. Auch die valentinianische Sophia ist ursprünglich in der syrischen Gnosis zu Hause; sie ist hier der aus der Urfülle des Lichtes, welches die Mutter des Lebens nicht fassen kann, auf die linke Seite übergesprudelte Strahl, der nun, ähnlich wie bei Saturnin, die geraubten Funken des Pleroma, das Princip alles Lebens und aller Gestaltung der Materie wird. Bei Valentin ist die Sophia wohl auch die oberste Bildnerin der sichtbaren Welt, aber mit dieser alten kosmogonischen Vorstellung verbinden sich die platonischen Gedanken vom Seelenfall, vom Leiden, welches die gefallene Seele für ihre Verschuldung trifft, von ihrer Erinnerung an die verlorene Heimat und ihrer endlichen Rückkehr."

Das Wahre in dieser Gesammtauffassung verkenne ich durchaus nicht, aber ich muss sie nicht unwesentlich abändern. Die Selbstentfaltung des Unendlichen führt doch nur durch ein Leiden, welches nicht durch eigene Kraft des leidenden Göttlichen aufgehoben werden kann, zu dem Kosmos oder der endlichen Welt, aus welcher sich das gefallene Göttliche nicht, wie die in die Sinnenwelt gesunkene Seele des Platonismus, durch Erinnerung an ihr übersinnliches Sein aus eigener Kraft erlösen kann. Dass jenes Leiden des Göttlichen in der Selbstentfaltung des Unendlichen doch nicht ohne weiteres enthalten ist, kann man schon aus der Emanationslehre des Basilides erkennen. Den Fall der Sophia als der Mutter des Lebens stellen nun wohl die „Gnostiker" des Irenäus adv. haer. 30, 3 mehr als Wesensnothwendigkeit wie als Eigenmächtigkeit dar. Aber um so weniger kann diese gefallene Sophia sich selbst helfen, wie die gefallene Seele Plato's, sie bedarf vielmehr der Hülfe ihres nicht gefallenen Bruders Christus. Bei den Barbelo-Gnostikern fällt die Sophia Prunikos aus

Eigenmächtigkeit, da sie einen Syzygos sucht (ebdas. I, 29, 4), also kraft einer Verschuldung, welche sie durch alle Erinnerung an die verlorene Heimat nicht selbst zu tilgen vermag. Diese Eigenmächtigkeit des Falles der Sophia nebst ihrer Erlösungsbedürftigkeit hat auch Valentinus, übrigens ganz auf Grund der Ennoia-Lehre Simon's, welchem er überhaupt sachlich mehr folgt als dem Plato, gelehrt (vgl. den Bericht bei Irenäus adv. haer. I, 11, 1). Die Eigenmächtigkeit des Falles und die entsprechende Unmöglichkeit einer Heimkehr aus eigener Kraft unterscheiden den Valentinus doch wesentlich von Plato. In dem Pleroma Valentin's erfolgt eine Störung erst durch hervortretende Eigenmächtigkeit, wird daher auch nicht durch das Gefallene selbst, sondern durch eine besondere Kraft, den Horos als das erste Princip der Erlösung gehoben. Würde die valentinianische Sophia nur die Geschichte der Seele darstellen, so würden weder Fall noch Erlösung platonisch dargestellt sein. In dieser Hinsicht erscheint Valentinus lange nicht so platonisch wie Karpokrates. Die gefallene Sophia bedeutet bei Valentinus und seinen Vorgängern mehr als die Seele. Es ist eine Willkür, welche in der Selbstentfaltung der Gottheit hervortritt und so das Princip der Verendlichung wird, aber auch der Heilswille der Gottheit, welcher das verendlichte Göttliche aus dem Kosmos erlöst und zur Heimat zurückführt. Die fallende Sophia ist in unserer philosophischen Sprache das Princip der Endlichkeit in dem Unendlichen, die gefallene Sophia das Princip des Unendlichen in der Endlichkeit, die heimkehrende Sophia das Princip der Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen.

Gewiss hat Valentinus die Vulgärgnosis nicht bloss formell umgebildet und für den Geschmack der Gebildeten seiner Zeit zurecht gemacht. Aber seine sachlichen Veränderungen weisen doch mehr auf Berücksichtigung der bisherigen Entwickelung des Gnosticismus, namentlich seiner dualistischen Wendung, auch des Parsismus selbst hin, als auf Platonismus. Das Urwesen oder der Urgrund steht an der Spitze eines Pleroma, welcher Ausdruck schon von Kerinth und Satornil berichtet

wird. Der Urvater Simon's mit seiner Ennoia und die semitische Unterscheidung von Männlichem und Weiblichem in der Gottheit liegt zu Grunde in den Syzygien des valentinianischen Pleroma. Aber die Ogdoas an der Spitze und die Dreissigzahl der Aeonen sind parsischen Ursprungs (s. m. Ketzergesch. S. 311). Von Simon, nicht von Plato stammt die in der Lichtwelt durch Eigenmächtigkeit hervorgetretene Störung, welche den Anstoss giebt zu der Schöpfung des Kosmos. Dem unmittelbaren Schöpfer des Kosmos mag immerhin schon Valentinus den platonischen Namen des Demiurgen gegeben haben. Den Kosmos selbst hat er bezeichnet als ein Gemälde des lebendigen Aeon, aber doch nicht so, wie ihn Plato als Nachbildung der Ideenwelt dargestellt hat, sondern vielmehr so, dass zwischen die authentische Gestalt und das majestätische Antlitz vermittelnd eintritt ein dem Maler dargebotener Typos, dass also die Mangelhaftigkeit dieses Gemäldes auszufüllen oder zu ergänzen ist durch den Namen der Gottheit (s. Bruchst. 5 in m. Ketzergesch. S. 299). Der Kosmos Valentin's ist nur Abbildung eines abgeschwächten, wohl auch getrübten Bildes der göttlichen Majestät, wie es zu seiner gestörten Abstammung von dem Lichtreiche stimmt. Der auf den Namen des vorseienden Anthropos hin von den weltschöpferischen Engeln geschaffene Mensch aber ist bei Valentinus nur zum Theil ein Träger des göttlichen Samens. Den pneumatischen Menschen stehen gegenüber choische oder hylische, und zwischen beiden stehen die psychischen Menschen. Diese Unterscheidung von drei verschiedenen Menschenarten, welche Valentinus selbst zu bestätigen scheint durch Unterscheidung von Hause aus unsterblicher und ebenso kosmischer Menschen (Bruchst. 1. 4), geht doch wesentlich hinaus über den in einem Theile der Menschheit gewahrten göttlichen Lichtthau der Vulgär-Gnosis, lässt eine Einwirkung der zwei Menschenarten des dualistischen Satornil kaum verkennen und schliesst sich thatsächlich an die „Auswahl", die von der höchsten Gottheit auserwählten Menschen des Basilides an. In der Christologie hat Valentinus die Doppelpersönlichkeit des Jesus-Christus, welche wir zuerst bei

Kerinth, dann bei den „Gnostikern“ und Basilides selbst wahrnahmen, wohl zu Grunde gelegt, aber doch mit starker Hinneigung zu dem Doketismus Simon's, Satornil's und mancher Basilidianer fortgebildet. Mindestens in seinem Geiste haben die Schüler den Fall des Göttlichen und seine Erlösung in der Sophia Achamot auf die Bühne der griechisch-römischen Weltbildung gebracht, aber doch etwas mehr als die platonische Lehre von dem Fall und der Heimkehr der Seele geboten. Ein irdisches Christus-Reich nebst leiblicher Auferstehung konnte auch für Valentinus keinen Sinn mehr haben. Die Ethik war freisinnig, aber nicht zuchtlos libertinisch.

Valentinus hat seine Lehre nicht mehr so geheim gehalten, wie noch der goëtenhaft erscheinende Basilides, welcher sie nur in dem Commentare zu seinem Evangelium andeutungsweise veröffentlichte. Er hat sie in Briefen, Homilien, Psalmen, vielleicht auch in einer eigenen Schrift *Σοφία* vorgetragen, ja um 140 auf dem erledigten Bischofsstuhle der Welthauptstadt zur Geltung zu bringen versucht (s. m. Ketzergesch. S. 285 f.). Ganz aufgegeben hat er die altgnostische Haltung einer magischen Gnosis nicht, welche sich namentlich in dem einen, durch Kolarbasos und Marcus vertretenen Zweige seiner Schule erhielt. Aber er hat doch, wie der Bericht bei Irenäus adv. haer. I, 11, 1 sagt, die alte Gnosis umgebildet zu einem eigenen „Schulcharakter“, welcher namentlich in dem anderen, hauptsächlich durch Ptolemäus vertretenen Zweige hervortritt. Da ward die zünftige Abgeschlossenheit des Gnosticismus abgeschwächt zu einer Schule, welche den Gebildeten, auch Frauen, wie die Flora, an welche Ptolemäus einen inhaltsvollen Brief schrieb, zugänglich war, deren Hörsäle für Honorar eröffnet wurden (vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 3), ohne dass die Valentinianer den Anspruch auf Berechtigung innerhalb der Kirche aufgegeben hätten (vgl. Irenäus adv. haer. III, 15, 2). Harnack (1. Aufl. S. 194, 2. Aufl. S. 222) betrachtet den Gnosticismus von Hause aus als Umsetzung der Religion in eine Schullehre, resp. in einen Mysteriencult, welche Umsetzung stets die Unterscheidung der Wissenden und des profanum

vulgus zur Folge gehabt habe. Die valentinianische Anerkennung der glaubenden Psychiker neben den wissenden Pneumatikern sei daher eine Art Capitulation gewesen, „welche die Gnosis vollends auf die Stufe einer Schullehre innerhalb der Christenheit herabsetzte". Allein eine Schullehre innerhalb der Christenheit haben schon die „Gnostiker", Satornil und Basilides vorgetragen. Der Fortschritt Valentin's kann nur darin gefunden werden, dass die Geheimhaltung oder Absonderung abgeschwächt ward, nicht zum Zwecke einer Capitulation mit der Grosskirche, sondern zum Zwecke einer Eroberung der aus Psychikern bestehenden Grosskirche. Die Anerkennung einer Mittelstufe von Psychikern hat den Sinn, dass die Weisheit der Wissenden zur Herrschaft kommen sollte in der Gemeinde der Glaubenden. Von einer Verweltlichung des Christenthums kann man nur insofern reden, als der altchristliche Gegensatz gegen weltliche Bildung und Gesittung hinwegfiel, ohne dass der urgnostische Antikosmismus aufgegeben wäre. Eine Hellenisirung des Christenthums kann man hier nur insofern finden, als die Absperrung gegen die hellenische Geistesbildung der alten Welt aufgehoben ward, wogegen die morgenländische Grundlage des Gnosticismus aufrecht erhalten blieb. Der morgenländische Gnosticismus kleidete sich mehr hellenisch, um zur Herrschaft über die hellenisch gebildete Welt, zunächst innerhalb der Christenheit, zu gelangen.

Die kirchliche Stellung Valentin's ist schon dadurch bezeichnet, dass er seine Gnosis durch einen Theodas auf den Heidenapostel Paulus zurückführte. Der Nomismus, welchen Kerinth noch behauptet, Karpokrates und Kerdo bekämpft hatten, ist für Valentinus überwunden. Das Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos tritt auch bei ihm ganz zurück gegen das Verhältniss des Kosmos zu dem Hyperkosmischen. Ein schroffer Antinomismus lag doch auch dem Valentinus fern. Ganz in dem Geiste des Meisters hat Ptolemäus, als der schroffe Antinomismus durch Marcion emporkam, in dem Briefe an die Flora eine vermittelnde Ansicht über den Nomos vertreten, Bleibendes und Vergängliches in demselben unterschieden, wie

denn noch der Valentinianer Theotimos die Abbildungen des Höheren in dem Nomos dargelegt hat (s. m. Ketzergeschichte S. 289). Solche schonende Stellung zu dem Nomos entspricht der Stellung Valentin's zu dem kirchlichen Christenthum überhaupt. So sehr er alles wissen wollte, was im Himmel und auf Erden ist, so dachte er doch nicht daran, sich loszusagen von der wahren Gemeinde Gottes, dem Volke des Geliebten (Christus), welches das äussere Wort der heiligen Schriften grossentheils als Herzenschrift besitze (Bruchst. 6 in m. Ketzergesch. S. 301). Seine Gnosis enthielt auch ein tiefes Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Bruchst. 2, ebdas. S. 296). Seine Speculation entbehrte nicht der religiösen Wärme, seine Theorie nicht der hinreissenden Beredtsamkeit (Bruchst. 4, ebdas. S. 298).

10. Hat Valentinus dem christlichen Gnosticismus die Herrschaft in der griechisch-römischen Weltbildung zu erringen versucht, so hat Marcion es unternommen, das gnostische Christenthum zu einer Weltkirche zu erheben. Die Sonderstellung Marcion's als keines richtigen Gnostikers, welche Harnack (1. Aufl. S. 197 f., 2. Aufl. S. 226 f.) immer noch aufrecht zu erhalten versucht, wird schon durch das jetzige Zugeständniss eines Zusammenhanges mit Kerdon bedeutend abgeschwächt. Ausserhalb des gnostischen Christenthums steht Marcion so wenig, dass er vielmehr die ganze Bewegung, welche sich, wie Kerinth, Karpokrates, Kerdo lehren, um das Verhältniss des Evangeliums zu dem Nomos drehte, zu ihrem Abschluss gebracht hat. Von einem unhaltbaren Nomismus war das gnostische Christenthum fortgeschritten zu einem Antinomismus, welcher in der Fassung des Karpokrates kirchlich unmöglich war, in der Fassung Kerdo's sich noch innerhalb der bestehenden Kirche zu behaupten suchte. Marcion erfuhr und erkannte die Unmöglichkeit, das antinomistische Evangelium innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie war, durchzuführen.

Der Sonderstellung, welche Harnack für Marcion festhält, verwandt ist der Verzicht auf eine genetische Erklärung

des Marcionismus, zu welchem der Holländer H. U. Meyboom gelangt in der sorgfältig gearbeiteten Schrift: „Marcion en de Marcionieten“ (Leiden 1888, p. 265). Meine „Ketzergeschichte des Urchristenthums“, deren Ergebnisse ich hier zusammengestellt habe, erscheint ihm als „ein Museum, worin Schutt von alten Kunsthervorbringungen, unwiedererkennbar und ohne Zusammenhang, handvoll niedergelegt ist“. Allein was fehlt uns noch, um das Auftreten Marcion's geschichtlich zu begreifen?

Den Nomismus, welchen Kerinth noch zu halten versuchte, hatte das gnostische Christenthum bereits aufgegeben. Den Antinomismus, welcher in der karpokratianischen Fassung kirchlich unmöglich war, hatte Kerdo noch kirchlich möglich zu machen versucht. Wie kann es also befremden, wenn Marcion dem ernst religiösen Antinomismus, welcher in der bestehenden Kirche keine Stelle finden konnte, eine eigene Kirche zu gründen unternahm? Kerinth und Marcion stehen zu Anfang und Ende dieses gnostischen Entwickelungszuges. Die Güte und die Gerechtigkeit, welche schon bei Kerinth den Unterschied des evangelischen und des nomistischen Gottes bezeichneten, aber für die Dauer des Kosmos noch mit einander vereinbart wurden, stellen bei Marcion den reinen Gegensatz des evangelischen und des nomistischen Gottes dar, welcher jede Vereinbarung ausschliesst[1]). Jesus bei Kerinth natürlich erzeugt, aber auserwählt, so dass er vorübergehend das Werkzeug des erlösenden Christus werden konnte, bei Marcion nichts als der Scheinleib des erlösenden Christus, welcher mit dem Messias des Weltschöpfers und Gesetzesgottes gar nichts mehr gemein hat. Der jüdische Messias bei Kerinth vorübergehend der Träger des göttlichen Christus, dann, wie es scheint, als

[1]) Den „allein guten“ Vater lehrte auch Valentinus (s. meine Ketzergesch. S. 296), aber ohne jede Vermittelung mit dem gerechten Gotte des Gesetzes auszuschliessen, welche noch sein Schüler Ptolemäus in dem Briefe an die Flora (s. m. Ausgabe in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1881. II, S. 214—230) gegen Marcion festhält. Die Güte erscheint da immer noch als die höhere Gerechtigkeit (p. 223, 6).

zukünftiger Herrscher des Kosmos der Vorläufer einer Auferstehung des Christus, bei Marcion nur der zukünftige Herrscher des Kosmos, welchen Christus bei seiner Wiedererscheinung zurechtweisen und der von ihm geknechteten Gläubigen berauben wird. Der Apostel des gesetzesfreien Evangeliums bei Kerinth verworfen, bei Marcion der einzige rechte Apostel. Das Christenthum bei Kerinth, so lange der Kosmos besteht, noch gebunden an den Nomos, bei Marcion von vorn herein frei von dem Nomos und von dem Kosmos möglichst loszureissen durch asketische Enthaltsamkeit. Die christliche Gemeinde bei Kerinth nur das wahre Israel, bei Marcion die neue Gemeinde der von aller Knechtung der jüdischen Gesetzesreligion erlösten Gläubigen.

Von dem christlichen Gnosticismus oder der speculativen Gnosis unterscheidet sich Marcion allerdings wesentlich. Harnack fasst diesen Unterschied so zusammen: 1) Den Marcion leitete kein speculativ wissenschaftliches (auch kein apologetisches), sondern ein soteriologisches Interesse. Gewiss. Aber in dieser Hinsicht hatte er nicht bloss den Kerdo, sondern auch den Kerinth und Karpokrates zu Vorgängern. 2) Marcion legte darum auf den Glauben (nicht auf die Gnosis) allen Nachdruck. Aber der Glaube war dem Marcion eben die Gnosis des Heils in der Annahme des von dem guten Gotte gekommenen Erlösers. Ausser der Anerkennung Christi als des von dem Urvater gesandten Erlösers hat als nothwendig zur Seligkeit auch Kerinth keine weitere Gnosis verlangt, sondern nur den Nomismus, welchen dann Karpokrates und Kerdo verwarfen. Die Anerkennung Christi als des von dem Urvater gesandten Erlösers wird selbst dem Satornil als zur Seligkeit ausreichend erschienen sein, wenn sie sich nur durch ein enthaltsames Leben bethätigte. Die Aufnahme in das Lichtreich mit seinen vielen Abstufungen hat auch Basilides nur an den Glauben geknüpft (s. m. Ketzergesch. S. 226). In der „gnostischen Häresie“ fällt Gnosis und Glaube zusammen. Erst der Valentinianismus hat die Pneumatiker, welche durch Gnosis in das Pleroma gelangen, unterschieden von den Psychikern, welche durch Glauben an die Grenze des Pleroma kommen

können (s. m. Ketzergesch. S. 360 f.). Gnosis bleibt der heilbringende Glaube auch bei Marcion als Erkenntniss des guten Gottes und seines Christus. 3) Marcion verwendete „demgemäss für die Darlegung seiner Auffassungen weder die Elemente irgend welcher semitischen Cultusweisheit noch die Methode der griechischen Religionsphilosophie". Gewiss. Aber aus religiösem Synkretismus ist der Gnosticismus nun einmal nicht erzeugt. Und mit Satornil, welcher unter dem Einfluss des Parsismus stand, trifft Marcion denn doch auch zusammen in der doketischen Christologie und in der asketischen Ethik. 4) Dem Marcion blieb „die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Form der Religion stets fremd; er hielt vielmehr an der Oeffentlichkeit der Verkündigung fest und war im Gegensatz zu jenen Unternehmungen, Schulen für die Wissenden und Mysterienculte für die Weihesüchtigen zu gründen, bestrebt, die Christenheit zu reformiren". Gewiss ist die Gnosis ausgegangen von einem Unterschiede des Esoterischen, was schon die Magie ergab, und des Exoterischen, aber sie hat sich weder zu einer gegensätzlichen Fassung dieses Unterschiedes, noch auch nur zu dessen Aufrechterhaltung verpflichtet. Welche Bedeutung kann dieser Unterschied bei Kerinth und den Karpokratianern gehabt haben? Dass Kerdo seinen Antinomismus λαθροδιδασκαλῶν in Rom behauptete, wird Niemand auf ein esoterisches Christenthum deuten. Bei Satornil kann sich das Exoterische auf wenig mehr als die Askese bezogen haben. Und wer die gnostische Grundansicht von einem neuen Gotte des Evangeliums praktisch durchführen wollte, kann doch nicht aufgehört haben, ein Gnostiker zu sein. Bei allem Unterschiede von dem speculativen Gnosticismus, welchen Valentinus vollendete, steht Marcion keineswegs ganz geschieden von den Gnostikern da. Im Gegentheil, den ganzen Entwickelungszug der christlichen Gnosis schliesst Marcion ab, indem er übrigens auch von Satornil's schroffem Dualismus, Doketismus und Asketismus berührt sein mag.

Auch Marcion's Bedeutung besteht in dem Abschliessenden, was bei ihm praktischer Art ist, nämlich die Begründung

einer heilsgnostischen Weltkirche. Auf Paulus hat auch Marcion seine Gnosis zurückgeführt, aber nicht als Geheimlehre, sondern als das reine, von den Uraposteln judaistisch entstellte Evangelium. Da hat er allerdings, wie Harnack (1. Aufl. S. 213, 2. Aufl. S. 242) bemerkt, an den für uns deutlichsten Theil der ältesten Ueberlieferung des Christenthums angeknüpft und uns befähigt, sein Unternehmen, wie kein zweites, geschichtlich zu verstehen. Aber das geschichtliche Verständniss ist fast das Gegentheil von dem, was Harnack als solches bietet. „Hier besitzen wir die Mittel, genau anzugeben, was in diesem Gebilde des 2. Jahrhunderts aus dem apostolischen Zeitalter stammt und wirklich auf Ueberlieferung beruht und was nicht.“ Marcion habe noch weit mehr gelehrt, nämlich „die richtige Würdigung der Zuverlässigkeit der Traditionen, die neben der paulinischen in seiner Zeit in Curs waren“. Gewiss habe Marcion die Tradition von einem dogmatischen Standpunkt aus kritisirt. „Aber wäre sein Unternehmen überhaupt denkbar, wenn zuverlässige Ueberlieferungen von den zwölf Aposteln und ihrer Lehre damals noch vorhanden und in weiten Kreisen wirksam gewesen wären? Man darf diese Frage verneinen.“ Eine überraschende Verneinung: Weil Marcion das urapostolische Christenthum verwarf, soll man von demselben keine zuverlässige Ueberlieferung mehr gehabt haben. Es soll, wie Harnack (1. Aufl. S. 109 f., 2. Aufl. S. 133 f.) behauptet, eine in den alten Heidenkirchen, welche „lebendige Beziehungen zu den Zwölfen entweder nie gehabt oder bei dem rapiden Zurücktreten des jüdischen Christenthums sehr bald verloren haben“, a priori gebildete, „auf einer dogmatischen Geschichtsconstruction fussende“ Theorie gewesen sein, „dass die Ueberlieferung von Christus berufenen Augenzeugen anvertraut worden sein müsse, die den Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, erhalten hatten und demselben auch nachgekommen seien“. „Auch in den Gemeinden, welche Paulus gestiftet und längere Zeit hindurch geleitet hatte, muss das Gedächtniss an die Controversen des apostolischen Zeitalters sehr bald erloschen und das Vacuum, welches so ent-

stand, durch eine Theorie ausgefüllt worden sein, welche den status quo in den heidenchristlichen Gemeinden direct auf eine ihm begründende Ueberlieferung der „Zwölf" zurückführte." „Diese Thatsache" — lesen wir in der 1. Auflage — „erklärt sich nur durch die Annahme", in der 2. Auflage dagegen: „Diese Thatsache ist ausserordentlich paradox und erklärt sich nicht vollständig durch die Annahme", dann in beiden Auflagen: „dass die paulinisch-judaistische Controverse auf die Christen aus den Heiden einen erheblichen Eindruck nicht gemacht und dass die Weise, in der Paulus bei aller Anerkennung der Zwölfe seine selbständige Bedeutung hervorgehoben hatte, ein wirkliches Verständniss höchstens vorübergehend gefunden hat. Es war eben schliesslich die Verbürgung für die διδαχὴ κυρίου, die man bedurfte, nicht von Paulus, sondern nur von berufenen Augenzeugen zu leisten." Da ist eine „Geschichtsconstruction" a priori unverkennbar, aber diese ist nicht von der alten Christenheit, sondern von Harnack selbst adversus Baurium sociosque gebildet. Dahin gehört auch Marcion's gewichtiges Zeugniss gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der nicht erst von der neueren Kritik erfundenen Ansicht, „dass das vulgäre Christenthum wirklich auf der Ueberlieferung von den zwölf Aposteln gefusst hat". Marcion hat vielmehr das Gegentheil bezeugt und sich von dem herkömmlichen Christenthum getrennt, weil er in demselben das von den Uraposteln judaistisch gefälschte Evangelium herrschend fand. Harnack findet es nicht auffallend, „dass der Erste, der die Frage, was christlich sei, scharf gestellt und beantwortet hat, sich ausschliesslich an die paulinischen Briefe gehalten und desshalb eine sehr unvollkommene Lösung gefunden hat. — Schon damals — das bezeugt uns das Unternehmen Marcion's, sein Erfolg und die Art der Polemik gegen ihn — besass man neben den paulinischen Briefen keine sicheren Urkunden, aus denen man die Lehre der 12 Apostel hätte entnehmen können. Es ist aber die weltgeschichtliche Stellung der paulinischen Briefe dadurch bezeichnet, dass jede Richtung in der Kirche, die dem Christenthum nicht die Kraft

der griechischen Mystik hat unterschieben wollen und doch durch die urchristliche Eschatologie nicht mehr bestimmt war, aus den paulinischen Briefen ein als Religion eigenthümlich kräftiges Christenthum gelernt hat; ferner aber ist jene Stellung auch dadurch bezeichnet, dass jede Richtung, die sich muthig über gefälschte Traditionen hinwegsetzt, an die paulinischen Briefe gelangen muss, die einerseits eine so tiefe Ausprägung des Christenthums darstellen, andererseits durch ihre complicirte Theologie das Urtheil über die Predigt Christi selbst verdunkeln und verengen. Marcion ist der erste und auf lange Zeit der einzige Heidenchrist, der sich auf Paulus gestellt hat." So setzt Harnack sich nicht bloss „muthig über gefälschte Traditionen", sondern auch über den geschichtlichen Sachverhalt hinweg. Das Urapostolische des gewöhnlichen Christenthums soll eine alte dogmatische Geschichtsconstruction, eine gefälschte Tradition sein, so dass Marcion sich über dieselbe hinwegsetzte, wovon das Gegentheil richtig ist. Und weil er sich über das Urapostolische des gewöhnlichen Christenthums hinwegsetzte, muss dasselbe eine alte Fälschung sein. In Wirklichkeit ist Marcion gar nicht der Erste gewesen, welcher die Frage, was christlich sei, scharf gestellt und beantwortet hat. Diese Frage haben schon Paulus auf der einen, der Apokalyptiker Johannes, nicht erst der christliche Bearbeiter einer jüdischen Apokalypse, sondern Johannes nebst andern Urapostеln auf der anderen Seite scharf genug gestellt und beantwortet. Und wenn wir die Apostel aus dem Spiele lassen, so hat schon Kerinth diese Frage gestellt und durch Verwerfung des Heidenapostels Paulus beantwortet. Wohl aber ist Marcion unsers Wissens der Erste gewesen, welcher die selbst von den Karpokratianern noch anerkannten Urapostel nebst ihren in Ansehen stehenden Schriften, die hochgeltenden Säulen der Kirche seiner Zeit geradezu verwarf, nicht als ob er nichts Sicheres von ihnen gewusst hätte, sondern als judaistische Verfälscher des von Paulus rein gehaltenen Evangeliums. Er war nicht der erste Heidenchrist, der sich auf Paulus, sondern unsers Wissens der Erste, welcher sich auf

Paulus allein gestützt hat. Dass die Streitigkeiten des Paulus mit den Uraposteln in Jerusalem, Antiochien, Galatien u. s. w. so gut wie vergessen gewesen seien, ist eine Behauptung Harnack's, von welcher schon der Verfasser der Apostelgeschichte durch geflissentliche Umgehung derselben thatsächlich das Gegentheil beweist, gar nicht zu reden von dem *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*), dem Pseudo-Clemens der Homilien und der katholischen Tilgung des *οὐδὲ* Gal. 2, 5. Nicht gegen ein a priori construirtes, sondern gegen ein wirklich von den Uraposteln herrührendes Christenthum hat Marcion angekämpft, indem er sich ausschliesslich auf die Seite des Paulus stellte und allerdings über denselben hinausging. Undenkbar wäre sein Unternehmen, sein Erfolg und die Art der Polemik gegen ihn nur dann gewesen, wenn er gegen ein bloss gemachtes Christenthum der Urapostel und gegen ein schon von dem Schauplatze der Geschichte zurückgetretenes Judenchristenthum gestritten hätte.

Wie wenig zur Zeit Marcion's das urapostolische Judenchristenthum schon zurückgetreten war, lehrt auch das Johannes-Evangelium, dessen auch von Harnack anerkannten Antijudaismus Marcion sich nicht würde entgehen haben lassen, wenn er es schon in Geltung vorgefunden hätte, dessen Antinomismus allein schon eine wesentliche Berührung mit dem gnostischen Christenthum beweist.

IV. Der Gnosticismus als Häresie.

In das Christenthum ist auch die Gnosis, wie Kerinth lehrt, nicht ohne Anstoss eingetreten. Dass die Karpokratianer Anstoss geben mussten, versteht sich von selbst. Auch dass Basilides Anstoss gab, kann nicht befremden. Aber Kerdo erhielt sich bei allem Anstosse immer noch in der kirchlichen Gemeinschaft der Welthauptstadt, wohin Valentinus und Marcion um 140 noch ungeächtet ziehen konnten. Endgültig ist die Verurtheilung der falschen Gnosis als Häresie erst an diesen beiden abschliessenden Meistern in Rom geworden.

Wesshalb hat nun aber die herrschende Kirche den Gnosticismus als Häresie verworfen? Harnack lässt beide Theile, die katholisch werdende Grosskirche und den häretisch werdenden Gnosticismus gleichmässig begriffen gewesen sein in der Verweltlichung, beziehungsweise Hellenisirung des Christenthums. Der Gnosticismus habe diese Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums überstürzt und ohne Schonung des A. T. vollzogen, wogegen der Katholicismus sie bedächtiger und mit Schonung des A. T. durchgeführt habe. Gewiss hat man an dem Katholicismus, auch wenn er nicht aus einem schon alleinherrschenden Heidenchristenthum hervorgegangen ist, eine Verweltlichung, und (da der Hellenismus der geistige Herrscher des Römerreiches war) auch Hellenisirung des Christenthums anzuerkennen. Aber darf man die Verweltlichung des Christenthums ohne weiteres aussagen von dem Gnosticismus, welcher gerade von der Unvollkommenheit des Kosmos ausging und in seiner praktischen Zuspitzung durch Marcion, aber schon in Satornil eher Weltentsagung und Weltflucht als Verweltlichung darstellt? Auch der speculativen Vollendung des Gnosticismus durch Valentinus liegt immer noch der urgnostische Antikosmismus zu Grunde. Von Hellenisirung des Christenthums kann bei Marcion gar nicht die Rede sein und auch bei den Vorgängern nur sehr bedingt, bei dem judaistischen Kerinth wenig mehr als in der Aufnahme des Logos in das Pleroma, selbst bei den platonisirenden Karpokratianern nur so weit, als es die nicht hellenische Grundansicht von dem Kosmos zuliess. Von den speculativen Gnostikern zeigt der ächte Basilides so gut wie gar keine, Valentinus höchstens eine formelle Hellenisirung. Es könnte sich also nur um das A. T. gehandelt haben, welches der Gnosticismus allerdings schonungsloser behandelt hat als der Hellenismus. Den Gott des A. T. hat der Gnosticismus in allen seinen Gestaltungen herabgesetzt gegen den Gott des Christenthums, den Nomos desselben nur anfangs noch aufrecht zu erhalten versucht. Der Katholicismus hat dagegen den Nomos des A. T. wohl thatsächlich preisgegeben, indem er

seine im Christenthum bleibende Geltung aufgab, aber seine Herkunft von dem Gotte des Christenthums behauptet.

Halten wir uns auch hier an die ältesten Antignostiker, so werden wir Folgendes erkennen: 1) Das antignostische Christenthum verwarf an dem Gnosticismus, an welchem es den kirchlichen Begriff der Häresie zuerst ausbildete, allgemein die Herabsetzung des alttestamentlichen Gottes als des Weltschöpfers und Gesetzgebers zu einem von dem Gotte des Christenthums verschiedenen und mehr oder weniger geschiedenen Wesen. 2) Das antignostische Christenthum war aber in der Bildungszeit der katholischen Kirche selbst noch nicht ganz einig, und während das paulinische Christenthum mit dem Gnosticismus auch den judenchristlichen Nomismus verurtheilt wissen wollte, verurtheilte das antipaulinische Judenchristenthum mit dem Gnosticismus auch den Paulinismus als Häresie. 3) Das rechtgläubige Christenthum schloss sich zusammen in der katholischen Kirche mit der festen Verfassung des monarchischen Episkopats, erkannte den Paulus neben den Uraposteln an und verurtheilte mit dem Gnosticismus auch das Judenchristenthum, welches in dem Christenthum die bleibende Geltung des Nomos behauptete.

Als der christliche Gnosticismus den Gipfel der Speculation erreicht hatte durch Valentinus, dessen umfassende Gnosis die herrschende Lehre des Christenthums, die christliche Universal-Theologie zu werden drohte, als aber auch das gnostische Christenthum seinen Gipfel erreicht hatte durch Marcion, welcher eine Weltkirche des von dem Nomos befreiten, dem Kosmos entsagenden Christenthums zu begründen unternahm, eine die religiöse Weltstellung des Christenthums einnehmende Universal-Kirche, schrieb Justinus sein Syntagma gegen alle Häresien. In dieser Zeit höchster Gefährdung des rechtgläubigen Christenthums hat Justinus die vielköpfige Hydra der für ihn noch lediglich gnostischen Häresie zu entköpfen versucht[1]). Die Häresie führte er zurück auf die Selbstvergötte-

[1]) Für eine Häresie des Judenchristenthums bietet Justinus

rung der beiden noch ausserchristlichen Archihäretiker Simon und Menander und verfolgte sie innerhalb des Christenthums bis zu dem dritten Archihäretiker Marcion, welcher den Gott, der Himmel und Erde geschaffen, und seinen durch die Propheten vorherverkündigten Christus nicht bloss verleugnete, sondern gar lästerte. Wohlgemerkt: des durch die Propheten vorherverkündigten Christus. Denn den Nomos des A. T. giebt Justinus schon thatsächlich preis als das Gesetz des alten Bundes, welches durch das Christenthum als ein neues Gesetz des alt- und neutestamentlichen Gottes seine Geltung verloren habe, ohne dass er die Behauptung einer bleibenden Geltung des Nomos an duldsamen Judenchristen schon verurtheilt hätte. Die Fassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes drückt bei Paulus (Gal. 6, 2. Röm. 3, 27) das Abgethansein des mosaischen Gesetzes aus, welches zwischen das göttliche Bündniss und dessen Erfüllung durch Christum getreten sei. Der hyperpaulinische Brief des Barnabas (2, 6) fügt die Verschärfung hinzu, dass Israel das göttliche Bündniss noch gar nicht erhalten habe. Dass der mosaische Nomos einem Bunde des wahren Gottes angehöre, leugnet Justinus nicht, aber er findet diesen Gesetzesbund aufgehoben durch den neuen Gesetzesbund des Christenthums. So vereinigt er die Aufhebung des mosaischen Nomos, welchen das Judenchristenthum noch aufrecht erhalten wollte, mit seiner Herkunft von dem Gotte des Christenthums, welche er gegen den Gnosticismus aufrecht erhält. Was er sonst gegen den Gnosticismus vertritt, ist völlig übereinstimmend mit dem Judenchristenthum. Es ist die Anerkennung des christlichen Gottes als des Schöpfers des Kosmos, des Urhebers der Propheten-Weissagungen auf Christus, des Gottes, welcher einst die Todten leiblich auferwecken wird und selbst den von Paulus grundsätzlich freigegebenen Genuss von Götzenopferfleisch verbietet. Was Justinus gegen den Gnosti-

---

Dial. c. Tryph. c. 47 nur den ersten Ansatz in der Missbilligung unduldsamer Judenchristen, deren Jüngern doch die Möglichkeit der Seligkeit noch belassen wird, vgl. m. Ketzergesch. S. 21 f.

cismus vertheidigt, lässt zurückschliessen auf das, was dieser hauptsächlich gefährdete. Es war der geschichtliche Zusammenhang der Offenbarungsreligion, welchen der Gnosticismus mehr oder weniger aufhob durch die Behauptung, dass der höchste Gott erst in dem Christenthum offenbar geworden sei. Es war die monistische Weltansicht, welche er mehr oder weniger gefährdete, indem er den Kosmos auf einen tief unter dem höchsten Gotte stehenden Schöpfer zurückführte. Den Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion kann aber Justinus selbst nicht aufrecht erhalten, ohne die bleibende Geltung des Nomos aufzugeben, ebenso den Zusammenhang des Kosmos mit der höchsten Gottheit nicht ohne dieses Verhältniss zu vermitteln durch den Logos als einen der Zahl nach anderen Gott. Das Verhältniss des Kosmos zu dem höchsten Gotte hatte nun wohl schon der jüdische Alexandrinismus vermittelt durch den göttlichen Logos, welchen der christliche Hebräerbrief in Christo Fleisch und Blut angenommen haben liess. Diese Vermittelung der ganzen Schöpfung durch den Logos-Christus hatte der Kolosserbrief thatsächlich, das Johannes-Evangelium ausdrücklich einer weitläufigen Vermittelung durch gnostische Aeonen u. s. w. entgegengestellt. Aber um so mehr wird der Logos-Christus auch bei Justinus dazu dienen, dem Bedürfniss der Vermittelung des Verhältnisses von Gott und Welt zu genügen, dagegen aber die gnostische Störung der Vermittelung zu vermeiden. Sollte es nun ohne alle Einwirkung des Gnosticismus geschehen sein, dass Justinus die bleibende Geltung des mosaischen Nomos preisgiebt, so entschieden er die Herkunft desselben von dem wahren Gotte behauptet? Die bleibende Geltung des Nomos hatte doch nicht bloss der gnostische Kerinth noch behauptet, sondern auch ein Judenchristenthum, welches der Barnabasbrief noch sehr ernstlich bestreitet, welchem der Verfasser der Apostelgeschichte noch Rechnung genug tragen musste. Zufällig wird es nicht sein, dass das gnostische Christenthum mit der Verwerfung des Paulus beginnt, aber mit der Verwerfung der Urapostel abschliesst. So wird es auch nicht zufällig sein,

dass der erste bedeutende Antignostiker Justinus den Paulus, welchen noch der nicht geächtete Judenchrist Hegesippus verwirft[1]), gegen die Urapostel mindestens auffallend zurückstellt, und dass erst der eigentliche Katholicismus den Petrus oder die Urapostel und den Paulus auf seine Fahne geschrieben hat.

Die im Namen des Paulus verfassten Hirtenbriefe enthalten eine paulinische Verwerfung des christlichen Gnosticismus, dessen volle Blüthe Valentinus darstellte, aber auch des gnostischen Christenthums, welches in dem Hyperpauliner Marcion die christliche Kirche aus den Fugen zu bringen drohte[2]). Der Paulus der Hirtenbriefe spricht aber sein Verwerfungsurtheil über die gnostische Häresie nicht aus, ohne auch den alten Gegner, den judenchristlichen Nomismus zu verwerfen. Die speculative Gnosis, welche ihm als müssige und unfruchtbare Forschung erscheint (1 Tim. 1, 4), welche er aber auch als einen um sich greifenden Krebsschaden bezeichnet (2 Tim. 2, 17), verstösst gegen den paulinischen Universalismus des Heils (1 Tim. 2, 4. 4, 10. Tit. 2, 4) durch Ausschliessung eines Theiles der Menschheit (der Hyliker) von dem Heile und leugnet die von Paulus zuversichtlich festgehaltene leibliche Auferstehung der Zukunft (2 Tim. 2, 18). Als der Gipfel der Häresie erscheint auch diesem Paulus die noch frische Gnosis Marcion's mit ihrer Verwerfung des A. T. (2 Tim. 3, 16. 4, 13) und mit der Scheinheiligkeit ihrer Praxis, der Enthaltung von Ehe und Fleisch- und Weingenuss (1 Tim. 2, 15. 4, 3—5. 8. 5, 23). Dass es denn doch nicht so leicht war, den höchsten Gott als Urheber des Nomos festzuhalten, wenn man dessen für Christen noch bleibende Geltung verwarf, lehrt schon die

---

[1]) Diese Thatsache wird dadurch nicht umgestossen, dass Harnack (1. Aufl. S. 224, 2. Aufl. S. 253) die längst gegebenen, noch in meiner Schrift über Judenthum und Judenchristenthum S. 43 f. ausgeführten Nachweisungen unberücksichtigt lässt. Man sieht, auf welcher Seite die Geschichte a priori construirt wird!

[2]) Vgl. meine Abhandlung: Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880. IV, S. 448—464.

künstliche Auskunft 1 Tim. 1, 8—10, der gesetzliche Gebrauch des an sich guten Gesetzes beruhe auf der Einsicht, dass für den Gerechten das Gesetz keine Geltung hat. Der Nomos des A. T. soll zu der von Gott eingegebenen, zu Lehre, Zurechtweisung, Berichtigung und Zucht in Gerechtigkeit dienenden h. Schrift gehören (2 Tim. 3, 16) und doch für den (Glaubens-)Gerechten keine Geltung mehr haben (1 Tim. 1, 9). Da erscheint die nachkerinthische Gnosis, welche die bleibende Geltung des Nomos zusammen mit seiner Herkunft von dem Gotte des Evangeliums verwarf, innerlich folgerichtiger, und es ist um so begreiflicher, dass der antignostische Paulus Sicherung gegen die mächtigen Irrlehren in der festen Verfassung der Kirche sucht, welche auch wirklich in der schon hier erkennbaren Befestigung des Episkopats den Sturm des Gnosticismus überwunden hat.

Die Sicherung der rechten Lehre durch den monarchischen Episkopat hat vollends der Ignatius der 7 Briefe angestrebt, welcher nicht bloss auf paulinischer, sondern schon auf deuterojohanneischer Grundlage steht. Da wird der Gnosticismus, dessen reicher Aeonen-Himmel zusammengefasst wird in der Idee des göttlichen Logos (Magn. 8, 2), so sichtlich er gerade auf diesen Ignatius tiefen Eindruck gemacht hat, hauptsächlich nach der Seite des christologischen Doketismus verworfen, aber keineswegs als die einzige Häresie. Den Gegensatz des Christenthums gegen den Nomismus des Judenchristenthums verficht dieser Ignatius kaum weniger entschieden als die antinomistische Gnosis (Magn. 8—10. Philad. 6, 1. 8, 2). Und gerade bei ihm ist es unverkennbar, dass der Gnosticismus denn doch nicht wenig gethan hat, um die Macht des Judenchristenthums zu brechen.

Das antipaulinische Judenchristenthum war noch mächtig genug und so eingewurzelt in der Kirche, dass es sich nicht ohne Gegenwehr von dem Paulinismus ausstossen und sammt dem Gnosticismus für Häresie erklären liess. Es konnte vielmehr noch daran denken, unter dem monarchischen Episkopate seinerseits den Paulinismus zusammen mit dem Gnosticismus

als die von Simon-Paulus stammende Häresie zu ächten. Der Pseudo-Clemens der Homilien ist den Gegnern der kritischen Geschichtsauffassung so unbequem, dass sie ihn jetzt aus dem zweiten Jahrhundert in das dritte verweisen wollen. Man verlangt von uns zu glauben, dass noch im dritten Jahrhundert ein Judenchrist in dem monarchischen Episkopate, welchen er, wie Pseudo-Ignatius, befürwortet, Schutz suchen konnte gegen den Paulinismus, welchen er mit dem Gnosticismus als Häresie zusammenfasst. Pseudo-Clemens, welcher nach äusseren und inneren Gründen in das Zeitalter M. Aurel's gehört, will also noch die gnostisch-paulinische Häresie, welche er von Simon-Paulus bis zu Marcion-Apelles zusammenfasst, in der Episkopalkirche mit dem Banne belegt wissen. Dabei hat er auch die Logos-Lehre geächtet, indem er die Annahme eines dem Weltschöpfer untergeordneten Gottes mit der gnostischen Grundansicht eines über den Weltschöpfer erhabenen Gottes als gleich frevelhaft zusammenstellt (Hom. III, 7). Die katholische Einigung der Christenheit konnte nun einmal nicht zu Stande kommen, ohne dass die alten Gegner, Paulinismus und Judaismus, mitgeredet hätten.

Die katholische Episkopalkirche hat den Paulinismus mit dem urapostolischen Christenthum anerkannt, dagegen den Gnosticismus mit dem antipaulinischen Judenchristenthum als Häresie verworfen. Als die katholische Kirche mit der Flagge des Petrus und des Paulus unter der Leitung monarchischer Bischöfe schon im Ganzen und Grossen gesichert war gegen die gnostische Weltkirche Marcion's, hatte sie immer noch zu leiden an dem Krebsschaden des speculativen Gnosticismus, wie er in dem Valentinianismus bestand, und auch die praktisch-asketische Gnosis hat mitgewirkt, um einen geachteten Schüler des antignostischen Justinus, den Tatianus, dem rechtgläubigen Christenthum zu entfremden. Zu dieser Zeit hat Irenäus seine Widerlegung der falschen Gnosis verfasst, indem er als Häresie auch das ebionäische Judenchristenthum darstellt, welches mit Verwerfung des Paulus die bleibende Geltung des Kosmos behauptete und die Geburt Jesu aus der Jungfrau

leugnete. Als der Gipfel der Häresie erscheint dem Irenäus der speculative Valentinianismus. Die Irrlehre der falschen Gnosis fasst er (namentlich II, 19, 8) zusammen in der Herabsetzung des Weltschöpfers zu einem untergeordneten Wesen, womit er allerdings die Wurzel des Gnosticismus bezeichnet, ebensowohl der gnostischen Speculation von dem Pleroma der unergründlichen Gottheit bis zu der Heimkehr des in den Kosmos gefallenen Göttlichen, als auch des gnostischen Ansturms gegen den Nomos des Weltschöpfers. Was der Katholicismus an dem Gnosticismus, von welchem er freilich nicht Weniges annahm, im tiefsten Grunde verurtheilt hat, ist nicht das Acute oder gegen das A. T. Rücksichtslose einer Verweltlichung oder Hellenisirung des Christenthums, welche er selbst bedächtiger und mit Schonung des A. T. vorgenommen hätte. Zwischen dem Gnosticismus und dem Katholicismus hat es sich wohl auch um das A. T., insbesondere um den Nomos gehandelt, welchen der Katholicismus in Hinsicht bleibender Geltung preisgab, aber dem Gotte des Evangeliums als eines neuen Nomos wahrte. Allein der Nomos ist unzertrennlich von dem Kosmos, und die Grundfrage war, ob der Kosmos und der Nomos zu begreifen seien ohne eine in die Gottheit selbst hinaufreichende Störung, sei es eine in ihr selbst entstandene oder eine von aussen gekommene Störung, vollends bei Marcion die völlige Geschiedenheit zweier Götter. Im letzten Grunde war es der gestörte Monismus oder der grundsätzliche Dualismus der Weltansicht, was der Katholicismus an dem Gnosticismus verurtheilte.

Die Ablehnung jenes gestörten Monismus, welcher dem Gnosticismus zu Grunde liegt, hat der Katholicismus gemein mit dem Neuplatonismus, wie ihn Plotinus *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*[1]) vertreten hat. Harnack (1. Aufl. S. 166 f., 2. Aufl. S. 194 f.) behauptet wohl, der Gnosticismus habe auch den Neuplatonismus anticipirt, und die Valentinianer seien schon so weit vorgeschritten wie Jamblichos, der Gnosticismus habe

[1]) Plotini opera, recogn. Adolphus Kirchhoff, 1856. II, p. 33—60.

Ideen vorgetragen, „die wir in der damaligen Philosophie angebahnt, von Philo anticipirt, im Neuplatonismus als das grosse Endergebniss der griechischen Philosophie dargestellt finden". Allein von den gnostischen Grundgedanken einer in der Gottheit selbst eingetretenen Störung als Anlass zur Schöpfung des Kosmos weiss Philo so wenig etwas, wie der Neuplatonismus etwas wissen will. Plotinus verwirft nicht bloss die üppige Fülle der gnostischen Aeonen (ἕτεραι ἀρχαὶ c. 1. 6), sondern auch den Fall eines Göttlichen, was er σοφία, aber häufiger Weltseele (ψυχή) nennt (c. 4. 10. 12). Nachdrücklich weist er ab die Schlechtigkeit des Kosmos (c. 4) oder den gnostischen Pessimismus und einen von der Mutter (Sophia) abgefallenen Demiurgen (c. 10. 12). Nicht Verweltlichung, sondern Welthass sagt er den Gnostikern nach (c. 5. 6. 13. 16. 17), Hellenisirung nur insofern, als sie den Platonismus entstellt haben[1]). Die Gnostiker stellt auch er als Goëten dar (c. 14).

Der rechtgläubigen Kirche giebt also die letzte grosse Gestalt der griechischen Philosophie darin Recht, dass sie die gnostische Störung der monistischen Weltansicht abwies. Auch wir haben es anzuerkennen, dass der Gnosticismus durch eine in der Gottheit selbst entstandene oder in sie eingedrungene Störung den Monotheismus gefährdete[2]). Mit Recht liess die katholische Kirche den Kosmos dem Gotte des Christenthums nicht abgesprochen werden. So liess sie denn auch den Nomos oder die vorchristliche Offenbarungsreligion dem Gotte des Evangeliums nicht genommen werden; aber die bleibende Geltung des Nomos in dem Evangelium gab sie preis, indem sie das Evangelium freilich als ein neues Gesetz fasste. Es war ein richtiger Takt, dass die rechtgläubige Kirche die Stö-

---

[1]) C. 6: ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν ὦσιν, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.

[2]) Daher sagt Clemens v. Alex. Exc. ex scr. Theodoti § 30 p. 976 von den Valentinianern: εἶτα ἐκλαθόμενοι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ παθεῖν αὐτὸν λέγουσιν ἀθέως.

rung der göttlichen Ordnung in dem Kosmos nicht aus der Gottheit selbst, sondern aus der von ihr geschaffenen Geisterwelt, Engeln wie Menschen, hergeleitet wissen wollte. Die Frage nach dem Ursprunge des Bösen ward nun zurückgeführt auf die Willensfreiheit der geschaffenen Geister. Aber Eigenmächtigkeit blieb doch der Grund des Falles in dem Teufel wie in den Menschen, und eine wesenhafte Fassung der geistigen Unterschiede von Kindern der Finsterniss und des Lichtes, wie sie Satornil und der Valentinianismus ausgebildet haben, erkennt man wieder in dem augustinischen Gegensatze der durch die Erbsünde in alle Ewigkeit verlorenen und der durch die Gnadenwahl von Ewigkeit her in alle Ewigkeit geretteten Menschheit.

II.

Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen.

Von

Dr. Otto Seeck,
Professor in Greifswald.

Unter vorstehendem Titel erschien in dieser Zeitschrift vor zwei Jahren (1887. III, S. 343—377) eine Abhandlung von Franz Görres, deren Ergebnisse ich zwar für verfehlt hielt, doch ohne dass es mir erforderlich schien, ihnen sogleich entgegenzutreten. Die Unterlassungssünde sollte sich rächen. Wie ich kürzlich bemerken musste, beginnen sie jetzt schon in die kirchenhistorischen Handbücher überzugehen und drohen durch deren Vermittelung bald den Charakter anerkannter Thatsachen zu gewinnen. So mögen denn hier wenigstens die

handgreiflichsten Irrthümer ihre Berichtigung finden, damit nach dem Spruche: ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται dieselbe Zeitschrift, durch welche sie zuerst verbreitet sind, ihren Lesern auch die erforderliche Aufklärung biete.

Nach dem zweifelnden Vorgange Gibbon's sucht Görres zu erweisen, dass die Kaiserin Fausta gar nicht durch ihren Gatten getödtet worden sei, sondern diesen vielmehr überlebt habe. Er beruft sich dafür auf einen „Panegyristen Monodius", nach dem noch an der Leiche Constantin's des Jüngeren, welcher drei Jahre nach seinem Vater starb, die Mutter getrauert habe. Ein Panegyriker dieses Namens ist mir gänzlich unbekannt und meinen Lesern wird es ebenso gehen; wohl aber kenne ich eine anonyme griechische Leichenrede, welche von Gibbon und den meisten älteren Autoren unter dem Titel *Monodia in Constantinum iuniorem* citirt zu werden pflegt, und diese wird Görres mit seinem „Panegyristen Monodius" wohl gemeint haben[1]). Sie ist auf einen Kaiser gehalten oder geschrieben, dessen Name im Texte nirgends genannt ist. Der erste Herausgeber Morelli hat ihr die Ueberschrift vorgesetzt: *Ἀνωνύμου μονωδία εἰς Κωνσταντῖνον τὸν Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου ὑπὸ τῶν σφαγέων παρὰ Κώνσταντος ἀδελφοῦ σταλέντων διεφθαρμένον*, doch dass dieser Titel einer Handschrift entnommen sei, erscheint schon nach seiner Form kaum glaublich. Jedenfalls ist durch Wesseling unwiderleglich erwiesen[2]), dass der Gegenstand der Rede weder Constantin II., noch irgend ein Kaiser des vierten Jahrhunderts gewesen ist, sondern wahrscheinlich Theodorus Palaeologus, der 1448 starb.

Zur Unterstützung dieses vermeintlichen Zeugnisses wird noch eine Stelle aus Julian's Lobrede auf Constantius (p. 9 B) angeführt. Dass dort, wie Görres sagt, das Schicksal der Fausta „mit dem der persischen Königin Parysatis, der Mutter

[1]) Zuletzt herausgegeben von Frotscher, *Anonymi Graeci oratio funebris*. Programm von Freiberg in Sachsen 1855.

[2]) Sein Beweis ist wieder abgedruckt bei Frotscher S. 73.

Artaxerxes II. und des jüngeren Cyrus" verglichen werde, ist unrichtig. Die Aehnlichkeit zwischen den beiden Frauen findet Julian nicht in ihrem „Schicksal", sondern einzig und allein darin, dass sie Schwestern, Mütter, Gattinnen und Töchter von Herrschern gewesen seien. Im Uebrigen sagt er von Fausta nur, sie habe an Adel der Geburt, Schönheit und Tugend nicht leicht ihres Gleichen gefunden. Das Erste ist bei einer Kaisertochter unbestreitbar; Schönheit und Tugend aber sind Eigenschaften, welche man an jeder Frau lobt, wenn man zum Loben gezwungen ist. Dass man in einem Panegyricus auf den Sohn das schmähliche Ende der Mutter nicht erwähnen durfte, versteht sich von selbst; der Lobredner hatte über ihre Person entweder zu schweigen oder er musste ihr alles Rühmliche nachsagen. Das Erstere wäre vielleicht passender gewesen, doch der Fanatiker des Heidenthums war, wie alle Fanatiker, bekanntlich kein Muster feinen Tactgefühls. Er folgte dem panegyrischen Schema, das im Eingange der Rede das Lob der Vorfahren erheischte, und rühmte die Mutter in leeren Allgemeinheiten, weil er die Eigenschaften und Schicksale, welche für sie individuell waren, nicht berühren durfte.

Diejenigen Schriftsteller, welche der Regierung Constantin's zeitlich am nächsten stehen, Eusebius, die Quelle des Anonymus Valesianus und Aurelius Victor, schweigen freilich über den Tod der Fausta, aber dies versteht sich ganz von selbst. Im Hause des Gehenkten redet man nicht vom Stricke; so lange Constantius lebte, musste man eine Thatsache ignoriren, die seinen Eltern Schmach bedeutete. Aber schon acht Jahre nach seinem Tode[1]) erscheint sie zuerst bei Eutrop (X, 6, 3) und dann in einer ganzen Reihe von ihm unabhängiger Quellen. Und zu diesen historischen Zeugnissen gesellen sich urkundliche. Das Zeichen der Prägstätte Constantinopel findet sich auf Münzen von Constantin I. und II., Constantius, Constans, Helena, Theodora, Dalmatius und Hanni-

[1]) Dass die Geschichte des Eutrop 369 abgeschlossen ist, habe ich in meiner Vorrede zum Symmachus S. CXXXIII erwiesen.

balianus, kurz von allen Mitgliedern der Kaiserfamilie, welche die Einweihung der neuen Hauptstadt (11. Mai 330) überlebt haben; bei Fausta fehlt es, wie bei Crispus, und auch in der Trierer Münze endet die Prägung beider in der gleichen Emission[1]). Dass der Thronerbe und die Kaiserin sehr bald nach einander gestorben sind, unterliegt also gar keinem Zweifel; dass ihr Tod, wie zeitlich, so auch causal zusammenhängt, ist somit sehr wahrscheinlich.

Ueber die Tragödie im Kaiserhause besitzen wir vier Ueberlieferungen, die ganz selbständig neben einander stehen. Eutrop erwähnt nur die nackte Thatsache, dass Constantin Sohn und Gattin habe tödten lassen[2]). Apollinaris Sidonius (epist. V, 8) fügt hinzu, dass jener durch Gift getödtet, diese im überheizten Bade erstickt sei[3]). Offenbar waren diese Todesarten gewählt, damit an den Leichnamen keine Spuren der Gewalt sichtbar seien; die Schmach des Kaisers sollte eben, soweit möglich, verborgen bleiben. Aus dem Schweigen jener beiden Quellen lässt sich nicht schliessen, dass ihnen der Grund jener Blutthaten unbekannt war; denn für die Erzählung des Eutrop ist äusserste Kürze ja das beherrschende Gesetz und Sidonius erzählt überhaupt nicht, sondern er berührt die Thatsache nur ganz gelegentlich. Noch weniger bedeutet es natürlich, wenn Victor (41, 10) schreibt, Crispus sei *incertum qua causa* getödtet worden; denn wer unter Constantius schrieb, musste entweder, wie Eusebius und die Quelle des Anonymus Valesianus, die Ermordung des Cäsar ganz todtschweigen, oder er

[1]) Hettner, Römische Münzschatzfunde in den Rheinlanden. Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst VI. 1887, S. 148. Vgl. Cohen, Descriptions historique des monnaies frappées sous l'empire Romain. Tom. V u. VI.

[2]) Hieronymus und Orosius führe ich absichtlich nicht an, weil jener aus Eutrop, dieser aus jenem abgeschrieben hat und folglich ihr Zeugniss ohne jeden Werth ist.

[3]) Gregor von Tours I, 36 folgt dem Sidonius; wenn er also selbständig hinzufügt: *scilicet quod proditores regni eius esse voluissent*, so ist dies offenbar seine eigene Vermuthung und kann nicht als Quellenzeugniss gelten.

musste heucheln, dass er ihren Grund nicht kenne. Philostorgius (II, 4), den wir als dritten Zeugen zu nennen haben, erzählt, Crispus sei den Verläumdungen seiner Stiefmutter zum Opfer gefallen; darauf sei diese auf Ehebruch mit einem Cursor ertappt und im heissen Bade getödtet worden. Die vierte Quelle wird für uns durch die sogenannte Epitome des Victor (41, 11), Zosimus (II, 29) und die Vita St. Artemii (§§ 43. 45) des Johannes Monachus[1]) repräsentirt; denn alle Drei gehen offenbar auf denselben Originalbericht zurück und müssen daher, trotz kleiner Abweichungen im Einzelnen, combinirt werden. Nach dieser Erzählung hat Fausta den Crispus beschuldigt, er habe ihr Gewalt angethan oder doch anthun wollen. Dieser Anklage fällt der Thronerbe zum Opfer. Doch seine Grossmutter Helena, die den geliebten Enkel rächen will, überzeugt Constantin, dass seine Gattin die Schuldige sei, und veranlasst ihn, ihr im überheizten Bade den Tod zu bereiten. Diese Ereignisse spielen sich ab, während der Kaiser in Rom verweilt. Bald von Reue ergriffen, sucht er Sühnung bei den heidnischen Göttern, muss aber von ihren Priestern vernehmen, dass seine Unthaten unsühnbar seien. Da verkündigt ihm ein Christ, die neue Religion habe für alle Sünden Vergebung, und veranlasst so seine Bekehrung[2]). Offenbar ist dieser Bericht durch heidnische Tendenz entstellt, wohl auch durch die Phädrasage in seiner Ausgestaltung beeinflusst worden, doch

---

[1]) Sie ist abgedruckt bei Mai, Spicilegium Romanum IV und in den Acta Sanctorum Oct. VIII, S. 856. Ob der Verfasser identisch mit Johannes Antiochenus ist, wage ich nicht zu entscheiden; jedenfalls aber beruht dies Heiligenleben auf verhältnissmässig sehr guten Quellen und sollte für die Geschichte des vierten Jahrhunderts in viel weiterem Umfange herangezogen werden, als dies bis jetzt geschehen ist.

[2]) Diese Schlusspointe der Geschichte beruht nicht nur auf Zosimus, sondern ist auch dem Johannes Monachos bekannt gewesen: § 43 *ὁ γὰρ Κωνσταντῖνος — ἐπὶ τὸν χριστιανισμὸν ἐξέκλινε, τὰς ἀνοσίους αὐτοῦ πράξεις δεδιττόμενος καὶ ὅτι οἱ θεοὶ αὐτὸν ἀπεβουκόλησαν ὡς ἐξάγιστον καὶ τῆς αὐτῶν θρησκείας ἀνάξιον, αἵματος ὁμογνίου γενόμενον ἔμπλεον.*

kann trotzdem seine Urquelle nicht schlecht unterrichtet gewesen sein. Dies zeigt sich namentlich darin, dass sie die Verwandtenmorde Constantin's mit seiner Romreise in Zusammenhang bringt. Denn sie fallen thatsächlich, wenn auch nicht in dieselbe Zeit, so doch in dasselbe Jahr, und Angaben über die Aufenthaltsorte der Kaiser, welche, wenn auch nur relativ, richtig sind, pflegen sich nur bei Zeitgenossen zu finden.

Also Philostorgius und unsere unbekannte heidnische Quelle stimmen in drei Punkten überein: 1) in der Todesart der Fausta, 2) messen sie ihr beide die Schuld an der Ermordung des Crispus bei, 3) bringen sie ihr Schicksal mit einer Ehebruchsgeschichte in Zusammenhang. In den Einzelheiten haben sie nichts mit einander gemein, doch dies wäre auch bei zwei zeitgenössischen Berichten ganz erklärlich. Denn von den Familiengeheimnissen des Kaiserhauses drangen natürlich nur unsichere Gerüchte in's Publikum, die Jeder sich auf seine Weise zurechtlegte. Immerhin verdienen auch für interne Hofgeschichten die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts einigen Glauben. Denn damals gehörte Jeder, der sich literarisch bethätigte, entweder den höchsten Kreisen des Beamtenthums an oder stand doch mit ihnen als hochgeachteter Client in Verbindung. Auch ihre falschen Erzählungen sind daher seltener Gassengerüchte, als Hofklatsch, ausgegangen von Leuten, die, wenn nicht die Wahrheit, so doch Etwas von der Wahrheit wissen konnten. Dass uns die Geschichte des Crispus und der Fausta so, wie sie thatsächlich vor sich ging, irgendwo überliefert ist, glaube ich zwar nicht, doch ob der Ueberlieferung eine Thatsache zu Grunde liegt, verlohnt doch wenigstens der Prüfung.

Bei einer Liebesgeschichte kommen zunächst die Alterverhältnisse der betheiligten Personen in Betracht. Wo Eusebius seinen Helden mit den grossen Königen der Vorzeit vergleicht (vit. Const. I, 7—8), da sagt er, Alexander sei schon mit 32 Jahren gestorben, Constantin aber habe seine Herrschaft in demselben Alter begonnen, in welchem Jener sie abschloss, und an einer anderen Stelle (IV, 63) bestimmt er die

Regierungsdauer Constantin's auf etwa 32 Jahre, seine Lebensdauer ungefähr auf das Doppelte. Dass diese Angaben ungenau sind, deutet er selbst an; auch wissen wir, dass der Kaiser nur 30 Jahre 10 Monate regiert hat. Zu ihrer weiteren Correctur bietet uns eine Mittheilung des Eumenius (paneg. VI, 6) die Handhabe. Danach hatte Maximian für das Speisezimmer seines Palastes in Aquileja ein Bild malen lassen, auf dem Fausta dargestellt war, wie sie dem Constantin einen Helm darreichte. Jene erschien darauf als kleines Kind, das seine Last kaum zu heben vermochte, also etwa zweijährig, dieser noch als Knabe, also höchstens 15jährig[1]). Nun hat Maximian nie längere Zeit in Aquileja residirt, ehe er die Verwaltung Galliens an Constantius abgetreten hatte, auch ist es ganz undenkbar, dass der Sohn eines Privatmannes in solcher Verbindung mit der Kaisertochter dargestellt worden sei. Folglich ist jenes Bild erst nach der Erhebung des Constantius zum Cäsar gemalt worden, d. h. frühestens 293, und der darauf als Knabe erschien, kann nicht vor 278 geboren sein. Noch weiter hinabzurücken, verbietet das Zeugniss des Eusebius; denn da er Zeitgenosse war und den Kaiser persönlich kannte, dürfte sein Irrthum oder seine Ungenauigkeit doch kaum über die Grenze von vier Jahren hinausgehen.

Nach römischem Brauche verheiratheten sich die Mädchen meist im Alter von 12—16 Jahren; spätere Ehen gehören zu den seltenen Ausnahmen[2]). Da Fausta 307 Constantin's Gattin wurde und um 293 noch so klein war, dass sie kaum einen Helm tragen konnte, so dürfte sie 291 oder 292 geboren sein.

Seine erste Ehe hat Constantin geschlossen, nachdem er

---

[1]) Paneg. VI, 6: *imago illa — in Aquileiensi palatio ad ipsum convivii posita aspectum, ubi puella iam divino decore venerabilis, sed adhuc impar oneri suo, sustinet atque offert tibi etiam tum puero, Constantine, galeam auro gemmisque radiantem. 7 ut simul illam parvulam et hunc intuendo crescentem.*

[2]) Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I[5], S. 504.

kaum das Knabenalter hinter sich gelassen hatte[1]), d. h. 294 oder 295. Doch kann Crispus kaum vor 304 geboren sein, da er im J. 320 seine Frankensiege noch als halbes Kind erfocht[2]). Im Winter 320/21 wurde er aus Gallien an das kaiserliche Hoflager beschieden und hier wahrscheinlich bald darauf vermählt; im Herbst 322 hören wir von der Geburt seines ersten Kindes[3]). Vermuthlich blieb er jetzt in der Umgebung Constantin's; denn jedenfalls empfahl es sich, denjenigen, welcher 324 die Flotte gegen Licinius führen sollte, auch dem Bau und der Einübung derselben in allen ihren Stadien beiwohnen zu lassen. Dies ist die Zeit, in der er zuerst mit Fausta in länger dauernden Verkehr getreten ist, er kaum zum Jüngling entwickelt, sie in dem gefährlichen Alter der *femme de trente ans*. Man weiss, dass gerade sehr junge Männer für alternde Frauen eine ganz besondere Anziehungskraft haben, und die Tochter Maximian's dürfte wohl etwas von der zügellosen Sinnlichkeit ihres Vaters geerbt haben. Und Constantin war zwar noch nicht alt, aber doch über die erste Jugend längst hinaus, dazu, was ich für unzweifelhaft halte, ein eifriger Christ, der sich den Himmel vielleicht auch durch fleischliche Askese zu verdienen suchte. Alle diese Umstände

[1]) Eumen. Paneg. VI, 4: *Quomodo enim magis continentiam patris aequare potuisti, quam quod te ab ipso fine pueritiae ilico matrimonii legibus tradidisti?*

[2]) Nazar. Paneg. X, 36: *facta Crispi, Caesarum maximi, in quo velox virtus aetatis mora non retardata pueriles annos gloriis triumphalibus occupavit.*

[3]) Ein Gesetz, das im October 322 publicirt wurde, gewährt aus Anlass dieses freudigen Ereignisses eine allgemeine Amnestie. Cod. Theod. IX, 38, 1: *propter Crispi atque Helenae partum omnibus indulgemus praeter veneficos, homicidas, adulteros.* Dies anders zu interpretiren als schon Baronius gethan hat, halte ich für unmöglich. Dass die Schwiegertochter Constantin's Helena hiess, wie seine Mutter, ist nicht eben auffällig, da jener Name damals keineswegs ungewöhnlich war. Ich habe dies Gesetz auf das erste Kind des Crispus bezogen, da man gewiss nicht wegen jeder Geburt im Kaiserhause alle Verbrecher hat laufen lassen.

sind nicht der Art, dass sie die Ueberlieferung von einer Liebes- und Ehebruchstragödie unwahrscheinlich zu machen geeignet wären.

Hierzu kommt noch Eins. Im April 326 publicirte Constantin ein Gesetz (Cod. Theod. IX, 7, 2) folgenden Inhalts: Die Klage auf Ehebruch, welcher bis dahin jedem Beliebigen freigestanden hatte, solle künftig nur dem Gatten und den nächsten Angehörigen der Frau erlaubt sein, diese aber sollen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht dazu haben. Dem Gatten wird sogar gestattet, auf den blossen Verdacht hin zu klagen, ohne den Strafen, welche sonst im Falle der Freisprechung den falschen Ankläger treffen, unterworfen zu sein. Um diesen Erlass zu motiviren, beruft sich Constantin darauf, dass Ehen durch leichtsinnige Anschuldigungen unbetheiligter Personen geschändet worden seien. Dieser Satz wird als Erfahrung vorgetragen [1]: sollte sie etwa der Kaiser an sich selbst gemacht haben? Oder ist es Zufall, dass ein Gesetz, welches Verläumdungen in Ehebruchssachen abwehren soll, gerade um dieselbe Zeit erscheint, wo nach der Ueberlieferung Constantin's Sohn einer solchen Verläumdung zum Opfer gefallen war?

Dass die Panegyriker Constantin's unbefleckte Keuschheit rühmen, bedeutet nicht viel; haben sie ähnliche Lobsprüche doch selbst für Maximian bereit. Aber seine ganze Gesetzgebung verräth, dass ihm, der asketischen Richtung des damaligen Christenthums gemäss, Fleischessünden als die schlimmsten von allen erschienen. Von seinen Amnestiedecreten schloss er neben Mördern und Giftmischern nur die Ehebrecher aus (Cod. Theod. IX, 38, 1); den Concubinat, der im römischen Reiche als eine ganz legitime Einrichtung galt, ja dem er selbst sein Dasein verdankte, suchte er einzuschränken (Cod. Theod.); den Vormündern, welche ihr Mündel heirathen wollten, wurde

[1] *Extraneos autem procul arceri ab hac accusatione censemus. nam etsi omne genus accusationis necessitas inscriptionis adstringat* (d. h. im Falle der Freisprechung der Strafe der falschen Anklage unterliegt), *nonnulli tamen proterve id faciunt et falsis contumeliis matrimonia deformant.*

bei Strafe von Deportation und Confiscation der Beweis auferlegt, dass sie die Keuschheit des Mädchens vorher nicht angetastet hätten (Cod. Theod. IX, 8, 1). Hatte Jemand eine Jungfrau geraubt, so war er nach älterem Recht durch ihre Zustimmung entschuldigt; 318 wird dies aufgehoben und nicht nur die willige Beute, wie der Räuber selbst, mit Hinrichtung bedroht, sondern sogar die widerwillige mit dem Verlust ihres Erbrechts, da eine Entführung doch kaum ganz ohne Schuld der Betroffenen in's Werk zu setzen sei. Der Amme oder Begleiterin, welche Kuppeldienste geleistet hat, soll glühendes Blei in den Schlund gegossen werden; selbst die Eltern der Entführten soll, falls sie die That vertuschen wollen, die Strafe der Deportation treffen. Bei Sittlichkeitsvergehen werden, wie bei Majestätsverbrechen, die Sklaven zur Denunciation gegen ihre Herren zugelassen und ihnen dafür die Freiheit verheissen (Cod. Theod. IX, 9, 1. 24, 1).

Hatte diese Tendenz schon früher die Gesetzgebung Constantin's beherrscht, so steigerte sie sich nach den Erlebnissen des Jahres 326 noch um ein Beträchtliches. Wenn eine Frau mit einem fremden Knecht ein Verhältniss unterhielt und nach dreimaliger Aufforderung des Herrn nicht davon abliess, so war dieser schon seit Claudius befugt, sie zu seiner Sklavin zu machen. Dies strenge Gesetz hat Constantin 320 für die Concubinen fiscalischer Sklaven aufgehoben; in die alten Rechte der Privaten und der Corporationen hat er nicht eingreifen wollen, doch lässt er auch hier Gnade walten, wenn die Verführte durch sehr jugendliches Alter entschuldigt ist[1]). 331 hat er nicht nur das frühere Recht wieder hergestellt, sondern auch die Nothwendigkeit dreimaliger Warnung beseitigt (Cod. Theod. IV, 11, 5; vgl. 6). Das Concubinat einer Frau mit ihrem eigenen Sklaven wird 329 unter Todesstrafe gestellt, die daraus entsprossenen Kinder von jeder Erbfolge

[1]) Cod. Theod. IV, 11, 3. Ueber die Zeit dieses und der sonst citirten Gesetze vgl. Seeck, Die Zeitfolge der Gesetze Constantin's. Zeitschr. f. Rechtsgeschichte X.

ausgeschlossen und diesem Gesetz sogar theilweise rückwirkende Kraft verliehen (Cod. Theod. IX, 9, 1). 336 werden Standespersonen mit der Infamie belegt, wenn sie den Versuch machen, ihre natürlichen Kinder zu legitimiren. Diese, sowie ihre Mütter, sollen keine Schenkung des Vaters, keinen Theil an seiner Erbschaft behalten dürfen, ja gegen die unglücklichen Weiber wird sogar die Folter gestattet, um Geständnisse über früher empfangene Geschenke von ihnen auszupressen (Cod. Theod. IV, 6, 2. 3).

Das Recht, die Ehre seines Hauses zu rächen, hat jeder Mann: derjenige, welcher bei strenger Strafe verboten hatte, dass Eltern ihren verführten Töchtern, Gatten ihren schuldigen Frauen Verzeihung gewährten, musste es als eine Pflicht betrachten. Waren also Crispus und Fausta schuldig, so trifft Constantin kein Tadel; war eines von Beiden verläumdet, so hatte er sich nur eine Uebereilung vorzuwerfen, die desto entschuldbarer war, je abscheulicher ihm der vermeintliche Fehltritt erschien.

Den Tod des jüngeren Licinius pflegt man nach Hieronymus in dasselbe Jahr mit dem des Crispus zu setzen. Doch dies Zeugniss hat gar keinen Werth, weil der Chronist diese Notiz, wie so viele andere, nur aus Eutrop geschöpft, und da sie bei diesem undatirt war, sie nach Gutdünken auf ein beliebiges Jahr fixirt hat. Dem gegenüber steht es urkundlich fest, dass Licinius noch im April 336 gelebt hat. Das schon angeführte Gesetz, durch welches die Legitimirung unehelicher Kinder, auch wenn sie durch kaiserliches Rescript erfolgt ist, für ungültig erklärt wird, schliesst mit den Worten: *itaque Liciniani etiam filio, qui per rescriptum sanctissimum dignitatis culmen ascendit, omnis substantia auferatur et secundum hanc legem fisco adiudicetur, ipso verberando, compedibus vinciendo, ad suae originis primordia redigendo*[1]). Hieraus

[1]) Cod. Theod. IV, 6, 2 u. 3. In der Wiederholung dieses Gesetzes lautet der Schluss: *Liciniani autem filius, qui fugiens comprehensus est, compedibus vinctus ad gynaecei Carthaginis ministerium deputetur.*

ergiebt sich zugleich, dass Licinius nicht, wie Eutrop und ihm folgend Hieronymus aussagen, der Sohn der Constantia, sondern der Bastard einer Sklavin war, der, wenn man ihn auspeitschte und gefesselt in einer kaiserlichen Weberei zur Fabrikarbeit zwang, ganz nach seinem ursprünglichen Stande (*suae originis primordia*) behandelt wurde. Allerdings war er legitimirt, vielleicht sogar nicht nur von Licinius, sondern auch von Constantia adoptirt worden, was zwar nicht nach altem römischen Recht, wohl aber durch kaiserliches Rescript, das jedes Recht aufhob, möglich war, und konnte insofern auch der Sohn von Constantin's Schwester heissen. Doch als die Wirkung aller derartiger Rescripte aufgehoben wurde, trat er wieder in den Sklavenstand zurück, dem er durch Geburt angehörte.

Nach dem Anonymus Valesianus (17) besass der alte Licinius schon zur Zeit der Schlacht bei Cibalae (8. Oct. 314) einen Sohn; nach Zosimus (II, 20, 2) und der Epitome des Victor (41, 4) war der jüngere Licinius, als er zum Cäsar erhoben wurde (1. März 317), erst 20 Monate alt. Hiernach hat man gemeint, er müsse noch einen älteren Bruder gehabt haben, doch ist diese Annahme wahrscheinlich irrig. Denn die Epitome und Zosimus, denen wohl auch die Caesares des Victor (41, 5) anzuschliessen sind, schöpfen hier aus derselben Quelle, und diese hatte, wie die beiden letzten zeigen, den Fehler begangen, die Cäsarenernennung mit dem Friedensschlusse, welcher der Schlacht bei Cibalae folgte, in unmittelbare Verbindung zu bringen. Danach ist es sehr wohl möglich, dass jene Angabe über das Lebensalter des prinzlichen Knaben schon auf die Zeit jener Schlacht zu beziehen ist. Ist dies richtig, so muss er unmittelbar vor der Verheirathung seines Vaters (Febr. 313) geboren sein. Vielleicht gehörte seine Adoption durch Constantia zu den Bedingungen, unter welchen Licinius mit seinem Nebenbuhler das Uebereinkommen von Mailand schloss, und diese Forderung musste um so berechtigter erscheinen, als es bei dem Alter des Neuvermählten sehr zweifelhaft war, ob er aus seiner legitimen Ehe noch Nachkommenschaft werde erzielen können.

Der Bastard, welcher seiner Schwester als Sohn octroyirt war, musste dem moralischen Empfinden Constantin's, das ja namentlich nach dieser Richtung hin zu so hoher Empfindlichkeit gesteigert war, auf's Aeusserste zuwider sein; der Sklave erschien ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, als ausserhalb der Menschenrechte stehend. Hat er doch gesetzlich bestimmt, dass der Mord eines Knechtes nur dann strafbar sein solle, wenn er mit Werkzeugen geschehe, deren Anwendung ihrer ganzen Natur nach die mörderische Absicht verrathe; werde dagegen ein Sklave mit Ruthen oder Peitschen todtgeschlagen oder verschmachte er im Kerker, so solle man nicht untersuchen, ob dies mit Absicht des Herrn oder unabsichtlich geschehen sei, sondern diesen gänzlich straflos lassen[1]). Den jüngeren Licinius zu peitschen, hat Constantin befohlen; vielleicht ist ohne ausdrückliches Gebot, aber nicht ohne den Willen des Kaisers diese Züchtigung bis zum Tode des unglücklichen Jünglings fortgesetzt worden, in welchem Falle Constantin sich nach seinem eigenen Gesetz für entschuldigt halten musste. Jedenfalls konnte ihm nach den Anschauungen seiner ganzen Zeit das Abthun eines erbärmlichen Sklaven nicht sehr viele Gewissensbisse machen. Zu verwundern ist nur, dass er bis 336 damit gewartet hat; wahrscheinlich hielt er sich durch den Eid, welchen er dem alten Licinius geleistet hatte, bis dahin für gebunden, und hat sich erst im Drange der Nothwendigkeit entschlossen, ihn vielleicht nicht zu brechen, aber doch durch irgend eine Spitzfindigkeit zu umgehen. Denn eine Nothwendigkeit zu jenem Morde war 336 unstreitig vorhanden. Damals drohte der Perserkrieg, den der Kaiser persönlich führen wollte; er musste sich also darauf gefasst machen, die Grenzen seines Reiches zu überschreiten, vielleicht gar längere Zeit von ihnen abgeschnitten zu sein, und durfte

---

[1]) Cod. Theod. IX, 12, 1 u. 2: *nec requiri in huiusmodi facto volumus, in quo interest domini incolume iuris proprii habere mancipium, utrum voluntate occidendi hominis an vero simpliciter facta castigatio videatur.*

keinen gefährlichen Kronprätendenten hinter seinem Rücken lassen.

Görres hat Constantin mit Richard III. verglichen. Er vergisst dabei, dass dieser gegen eine bestehende Dynastie wüthete, jener erst eine Dynastie zu gründen hatte und, so viel wir wissen, nur Diejenigen aus dem Wege räumte, welche ihren Bestand gefährdeten. Ist es denn wirklich nur Egoismus und Herrschsucht, wenn ein Kaiser den Thron zu festigen und unbedroht seinen Nachfolgern zu hinterlassen bemüht ist? Ist der ein Blutmensch, welcher vielleicht das Blut von Tausenden schont, indem er einen Einzelnen hinopfert, weil sein Leben das Reich in unabsehbare Wirren stürzen könnte? Fast ein Jahrhundert lang waren alle Provinzen verwüstet worden, weil immer ein Usurpator dem anderen das Scepter aus der Hand gerissen hatte. Noch immer standen die alten zügellosen Landsknechtschaaren bereit, um für Jeden, der sie zu gewinnen verstand, einen neuen Bürgerkrieg zu entfachen, und unter den gestürzten Cäsaren war Keiner, der nicht im Heere Anhang und Einfluss besessen hätte. Was Wunder, wenn da Constantin nach dem Bibelwort handelte: „Es ist besser, dass ein Mann sterbe, denn dass das ganze Volk verderbe.“ Ohne Zweifel hat er die Ueberzeugung der meisten Christen seiner Zeit getheilt, dass ein Reich nicht ohne Sünde zu regieren sei. Hatte doch noch das Concil von Arles (316) von diesem Standpunkte aus die christlichen Staatsbeamten nur unter besonderen Cautelen zur Communion zugelassen. Doch andererseits war auch der Glaube sehr verbreitet, dass zwar Verbrechen, die nach der Taufe begangen wären, unverzeihlich seien, doch alle vorhergehenden durch das heilige Bad abgewaschen würden. Nicht ohne Grund hat Constantin die Vollziehung seiner Taufe bis zur Todesstunde aufgeschoben.

Es fällt mir nicht ein, Constantin weisswaschen zu wollen; der Historiker soll seine Helden verstehen lehren, nicht sie entschuldigen, ausser in dem Sinne des *tout comprendre c'est tout pardonner*. Nur die Meinung möchte ich ganz entschieden zurückweisen, dass Constantin's Unthaten es unmöglich

machten, ihn für einen ehrlichen Christen zu halten. Was ein moderner Protestant unter christlicher Gesinnung versteht, wird man ihm freilich absprechen müssen; wie aber seine eigene Zeit sie auffasste, besass er sie zweifellos. Nichts hat dem Andenken des grossen Kaisers mehr geschadet, als das Lügenbuch des Eusebius; der Widerwillen, welchen der frömmelnde Heuchler, wie er dort geschildert war, mit Recht der Jetztzeit einflösste, ist leider auch auf den historischen Constantin übertragen worden. Eine stürmische Natur, die, von hohen Idealen und mächtigen Impulsen beherrscht, stets zum Dreinfahren geneigt war und nur mühsam und durch harten Zwang gezügelt, den Verhältnissen Rechnung tragen lernte, ist so zu dem kühl berechnenden, tief verstellten Schlaukopf geworden, als welcher er noch immer in den meisten unserer Geschichtsbücher figurirt. Man lerne den Charakter Constantin's aus seinen Gesetzen, die der eigenste Ausdruck seines Willens und seiner Anschauungen sind, nicht aus den tendenziösen Schilderungen der Zeitgenossen kennen. Dass sein Bild dadurch dem modernen Gefühl sehr viel sympathischer werden wird, ist allerdings kaum zu erwarten, aber der Vorwurf der Heuchelei und Gewissenlosigkeit wird wahrlich nicht an ihm haften bleiben.

III.

Zu Phoebadius von Agennum.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Bischof Phoebadius von Agennum[1]) theilt mit manchem anderen wackeren Manne der Kirche das Missgeschick, dass er und seine Werke wenig bekannt sind. Die Ueberlieferung über Beides geht einzig und allein auf Hieronymus und Sulpicius Severus zurück. Jener berichtet in seiner Schrift „De viris illustribus" CVIII: „Phoebadius, Agenni Galliarum episcopus, edidit contra Arianos librum. Dicuntur eius et alia esse opuscula, quae necdum legi. Vivit usque hodie decrepita senectute." Phoebadius war also im Jahre 392, als Hieronymus jene Worte schrieb, ein hochbetagter Greis, und wenn Sulpicius Severus (Chron. II, 44) seine Standhaftigkeit auf der Synode zu Ariminum 359 besonders rühmend hervorhebt, so werden wir sein Geburtsjahr etwa in den Anfang des zweiten Jahrzehnts des vierten Jahrhunderts verlegen dürfen[2]). Ueber seine Heimath kann kein Zweifel sein; Sulpicius Severus nimmt ihn durch die Bezeichnung „noster Phoebadius" (a. a. O.)

[1]) Agennum oder Aginnum ist das heutige Agen an der Garonne, eine Stadt, die in neuerer Zeit als Geburtsort des ausgezeichneten Philologen Joseph Justus Scaliger (della Scala), geboren 1540, gestorben 1609, mit Recht eine gewisse Berühmtheit erlangt hat.

[2]) Die Canones des durch die Priscillianisten veranlassten Concilium Caesaraugustanum vom IV. Non. Octobr. 380 (bei J. D. Mansi, Concil. ampl. coll. T. III. p. 634 sq.) nennen von 12 Bischöfen zuerst den Fibadius (Siradius), gewiss Phoebadius von Agennum. A. d. H.

für seine durch hochentwickelte Bildung ausgezeichnete Heimath Aquitanien in Anspruch, den Mann selbst und sein Verdienst im Kampfe gegen den arianischen Kaiser Constantius durch diesen Zusatz zugleich nicht wenig ehrend.

Merkwürdig erscheint der Umstand, dass bei Sulpicius Severus der Name des Bischofs nicht Phoebadius, sondern Foegadius lautet. Halm wenigstens hat so[1]) im Anschluss an die dem 11. Jahrhundert angehörende, einstmals Heidelberger, jetzt Vaticanische Handschrift 824 geschrieben; während von den Handschriften des Hieronymus der Cod. Vaticanus, bibl. Reginensis, n. 2077, saec. VII Phoedavius, der Bernensis saec. XI Phebadius liest, wonach Herding mit Recht Phoebadius hergestellt hat. Dass nämlich die in der fehlerhaften Ueberlieferung beider Schriftsteller so verschieden lautenden Namen einen und denselben Mann bezeichnen, bedarf heutzutage nicht des geringsten Beweises mehr. Es ist daher höchst verwunderlich, dass Halm, dem man doch die nöthige Sachkenntniss zutrauen darf, an dieser Stelle nicht über seine Handschrift hinausgegangen ist und das von anderweitiger Ueberlieferung Gebotene hier nicht hat zu seinem Rechte kommen lassen. Es ist das, zum mindesten gesagt, eine unbegreifliche Kurzsichtigkeit, von der übrigens auch Aug. Thenn jüngst in der Zeitschr. f. wiss. Theol. (XXXII, S. 352 ff.: „Anonymer Brief eines Eingekerkerten an Melanchthon", zum ersten Male, und zwar nach dem Autographon, herausgegeben) ein sehr lehrreiches Beispiel gegeben hat. Die ersten Herausgeber sind wegen des Namens schon in gleicher Lage gewesen, haben sich aber viel besser und, wie mir scheint, wahrhaft wissenschaftlich zu helfen gewusst. Theodorus Beza, der Phoebadius' Schrift gegen die Arianer im Jahre 1570 zuerst herausgab, las seiner Handschrift entsprechend Foebadus oder — die Abweichung verdient kaum verzeichnet zu werden — Foebadius (beide Namen neben einander

[1]) Sulpicii Severi libri qui supersunt. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm (Corp. script. ecclesiast. latin. Vindobon. Vol. I).

im Titel seiner Ausgabe), womit er, wenn wir des mittelalterlichen profeta, Porfyrius (z. B. Publilii Optatiani Porfyrii carmina rec. Luc. Mueller) uns erinnern, unzweifelhaft dem allein richtigen Phoebadius ganz nahe war. Er wies in seinem Vorwort auf die vorher berührte, abweichende Ueberlieferung des Namens, auch auf Sophronios', des griechischen Hieronymus-Uebersetzers Σοιβάδιον hin, sorgte aber mehr um den Wortlaut der Schrift „Contra Arianos", daher sein Stosseufzer: „Sed utinam de solo nomine controversia esset, et ipsius potius liber, brevis quidem ille, sed, meo iudicio, egregius, emendatior alicunde prodiret!" Der Titel seiner editio princeps ist folgender:

Athanasii dialogi V de sancta trinitate. Basilii libri IIII adversus impium Eunomium. Anastasii et Cyrilli compendiaria orthodoxae fidei explicatio. Ex interpretatione Theodori Bezae. Foebadi sive Foebadii liber contra Arianos. Quae Athanasii, Anastasii et Cyrilli sunt et quae Foebadii, nunc primum eduntur. — Anno M.D.LXX. Excudebat Henricus Stephanus.

Ueber die Handschriften der letzten beiden auf dem Titelblatte genannten Werke (Anastasios-Kyrillos und Phoebadius) giebt Beza folgende Auskunft: „Illius exemplar mihi D. Basilius Amerbachius Iurisconsultus, vir clarissimus, nec praestanti eruditione magis quam singulari humanitate (utroque velut haereditario Amerbachiorum gentis bono) celebris communicavit: alterum vero P. Pitheus, rarae cuiusdam eruditionis homo, et veluti fato quodam ad eruenda vetustatis monimenta natus, quum in doctissimi et amicissimi mei Germani Colladonii, itidem Iurisconsulti, bibliotheca venatus esset, ad me detulit." Die Würdigung des Inhalts der scharfsinnigen Schrift des Phoebadius gegen die Arianer, insbesondere die Beziehung ihrer dogmengeschichtlich so werthvollen Auseinandersetzungen auf die brennenden dogmatischen Fragen seiner Zeit, auf die Lehre Luther's und Calvin's, lässt es um so auffallender erscheinen, als es die lange Vergessenheit dieses Kirchenlehrers an sich schon ist, dass, wie Reinkens noch 1864 in seinem „Hila-

rius von Poitiers“ (S. 167, Anm. 1) klagte, „die Dogmenhistoriker auf seine Schriften nicht aufmerksam genug sind.“ Auch heute noch liegt die Sache nicht wesentlich anders. Die für eine richtige Würdigung und sachgemässe Einordnung der Schrift des Phoebadius gegen die Arianer in den kirchengeschichtlichen Rahmen der Zeit und der Lehrgestaltung massgebenden Gesichtspunkte finden wir bereits in sehr verständiger Weise bei Beza. Im Anschluss an die schon durch die blosse Hervorhebung jener Schrift von Seiten des Hieronymus ausgesprochene Werthschätzung derselben erklärt er: „Nec id sane, ut opinor, iniuria, quum (nisi vehementer fallor) vix quicquam pressius simul et solidius in Arii dogma dici potuerit: ut mihi quidem videatur noster hic Foebadius, pro temporum illorum ratione, et Hilarium simul et Tertullianum expressisse: sed ita ut illius quidem obscuritatem maxima ex parte vitarit, huius vero duritiem feliciter satis emollivisse videatur: quamvis et ipse attentum ac minime dormitantem lectorem requirat. Illud vero mihi vehementer dolet, sic fuisse depravatum codicem, quamvis iampridem descriptum, ut eius vulneribus plurimis et maximis mederi nulla ratione potuerimus.“

Die Handschrift, aus welcher die editio princeps floss, war den letzten Worten Beza's zufolge eine sehr fehlerhafte und verwahrloste. Wo dieselbe geblieben oder sich augenblicklich befindet, vermag ich nicht zu sagen. Wie ich Teuffel's Röm. Literaturgeschichte (2. Aufl. Leipzig 1872) § 411, 5 entnehme, hat Petrus Pithoeus die Schrift des Phoebadius im Jahre 1586 zu Paris selbst herausgegeben, wovon in den folgenden Bemerkungen die Rede sein wird. Mir ist diese Ausgabe nicht zugänglich gewesen, ebenso wenig wie die a. a. O. verzeichneten Ausgaben Gallandi's (Bibl. patr. V, p. 250 ff.) und Migne's (Patrolog. XX), von welchen mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass sie einfache Wiederholungen der Ausgabe Beza's oder Pithoeus' sind. Der Beschaffung und Einsicht der letzteren glaubte ich getrost mich entschlagen zu können, als mir auf der Hamburger Stadtbibliothek eine

Ausgabe in die Hände fiel, welche über ein halbes Jahrhundert später erschien und den Titel trägt:

Phoebadi Aginnensium Galliae episcopi contra Arianos liber. Caspar Barthius recensuit et animadvers. libr. adiecit. Francofurti typis Wechelianis, sumptibus Danielis et Davidis Aubriorum et Clementis Scheichii. Anno M.DC.XXIII.

Dieser Caspar Barth, ein Märker aus Küstrin, woselbst er 1587 geboren wurde, ist den Philologen durch seine neun Bücher „Adversaria" (Frankfurt 1624), sowie als Herausgeber des Statius und Claudianus wahrscheinlich bekannter als durch seine Phoebadius-Ausgabe vom Jahre 1623. In Gotha und Eisenach hatte er seine Vorbildung empfangen, im Jahre 1606 die Universität Wittenberg, sodann Jena bezogen, machte darauf ein ganzes Jahrzehnt lang gelehrte Reisen und lebte alsdann theils in Halle, theils auf seinem Gute Sellerhausen bei Leipzig, schliesslich im Paulinum zu Leipzig, wo er 1658 starb. Wenn wir des Mannes Eigenthümlichkeit aus seinen Aeusserungen und seinem Verfahren in jener Sonderausgabe des Phoebadius erschliessen dürfen, so tritt er uns in dieser wenigstens als ein eingebildeter, undankbarer Mensch entgegen. Er schwört auf den grossen Philologen Pithaeus, wie er ihn beständig nennt (Beza schreibt Pitheus, das Gewöhnliche ist Pithoeus), und der erste Herausgeber Beza kommt sehr schlecht dabei weg, höchst unverdienter Weise, wie ich hier schon bemerke und noch des weiteren zu zeigen gedenke. Petrus Pithoeus (Pierre Pithou), welcher als Herausgeber des Persius und Phaedrus in philologischen Kreisen vielleicht gleichfalls bekannter ist als durch seine Entdeckung der Handschrift des Phoebadius und spätere Herausgabe desselben, war — es sei auch dies hier beiläufig eingefügt — ein berühmter Jurist und Kenner des griechischen und römischen Schriftthums. Zu Troyes im Jahre 1539 geboren, genoss er eine gründliche Vorbildung im Collège de Boncourt zu Paris, lag dann in Bourges und Valence der Rechtswissenschaft ob und wurde 1560 Rechtsbeistand in Paris. Während der Religionskriege lebte er in Basel, war später Generalprocurator in

Paris und starb zu Nogent sur Seine im Jahre 1596. — Barth stattete seine Sonderausgabe von Phoebadius' Schrift „Contra Arianos" — die Leistung an sich immerhin doch eine ungewöhnliche Erscheinung, da es sich um das Werk eines kirchlichen Schriftstellers handelt — mit umfangreichen, zum Theil geschichtlichen, zumeist aber philologischen, für das Verständniss von Sinn und Gedankengang des Schriftstellers fast völlig werthlosen Anmerkungen aus. Nach Anführung der editio princeps von Beza fährt er (a. a. O. S. 42) fort: „Sed ut in unico aut gemino exemplari scriptus inventus fuerat, ferme ea editione non editus videri poterat, adeo deturpatus et obscuratus prodierat, quod ut animadversum eidem Pithaeo, ipse, nactus interim alia exemplaria, eum cum Vincentii Lerinensis, Fausti Rheginensis et nonnullis aliorum Galliae theologorum veterum opusculis recudendum dedit anno M.D.LXXXVI. Cuius nos seriem fideliter exscriptam in hac editione retinuimus, quia notissimum omnibus optimo iudicio eum literatissimum virum in emendandis veterum scriptis fuisse et fide prope singulari."

Wie es mit dem „fideliter exscribere" der Ausgabe des Pithoeus bestellt ist, wird sich später herausstellen. Hier möge zunächst noch erwähnt werden, wie dieser etwas schwülstig schreibende und den Mund mehr als nöthig voll nehmende Gelehrte des 17. Jahrhunderts sich mit der Frage nach dem Namen des Schriftstellers und damit zugleich nach der Abfassungszeit abgefunden hat. In weiterer Erörterung der oben angeführten Stelle des Sulpicius Severus (Chron. II, 44), wo derselbe von Phoebadius' Standhaftigkeit auf der Synode zu Ariminum 359 erzählt, behauptet Barth von der Schrift „Contra Arianos" a. a. O. S. 68: „Respondet autem Phoebadius hoc libro non tam Fidei synodi ipsi quam professioni illi, quam catholicis persuasis et eorum subscriptione emachinata tandem Valens subiunxit, quam tum non intellectam, sero autem animadversam addit Sulpitius. Utrum autem Foegadius iste Sulpitii sit auctor huius libelli, sane fateor me non pro comperto asseverare posse. Constantia prior facit verisimile, persuasio sequens ut minus credam. Etsi cum caeteris errasse

paene credibilius sit, cum eos nominet nec praeter Hilarium et Luciferum ullos Sulpitius, qui non dederint manum communi errori. Vixit vero tunc Phoebadius iste sine controversia, qui si Ariminensibus sese opposuisset et quidem libro tam nervoso publicato, utique non fuisset ab Sulpitio praeteritus, sed Hilario et Lucifero vindicibus occidentalis ecclesiae adnumeratus. Itaque in eo sum, ut lapsum cum caeteris et hunc putem, sed resurgentibus statim post intellectum Valentis dolum et Hilario in occidentem redeunte caeteris episcopis, edito scripto perfidiam et malas Arianorum artes a se removisse. Nisi tamen verius est contra epistolam Constantii nomine ab haereticis emissam quinquennio ante concilium Ariminense scripsisse hunc librum Phoebadium, cuius mentio est apud eundem Severum, quod visum est Petro Pithaeo: sed non probatum, quantum ego ipsius scriptorum vidi. Quo etiam concesso, tamen in eam ego opinionem inclino Foegadium Severi esse hunc ipsum Phoebadium et cum caeteris lapsum et ab Hilario suscitatum esse, quamvis non constet pro certoque definiri possit, quo tempore aureolus hic liber sit emissus."

Hier werden wir Barth unbedingt Recht geben, wenn er nach sorgfältiger Prüfung der Ueberlieferung — schon im Jahre 1623! — sich klar und bestimmt dafür erklärt, der Foegadius der schlechten Schreibung bei Sulpicius Severus und der Phoebadius des Hieronymus seien eine und dieselbe Person, während Halm noch 1876 dies bei der Herausgabe des ersteren nicht unumwunden anzuerkennen gewagt hat. Auch seiner Werthschätzung des Werkes als eines „liber aureolus" dürften wir als einer in der Sache wohlbegründeten freudig zustimmen. Aber wenn Beza mit wenigen feinen Strichen das allgemeine Gepräge und die Bedeutung der Schrift des Phoebadius hervorhob, werden wir von Barth doch urtheilen müssen, dass er bei näherer Kennzeichnung der Art und des Wesens jenes „liber aureolus" entschieden über das Ziel hinausgeschossen hat. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 43): „Libellus ipse prorsus singularis et vere genuina omnis huius generis et argumenti scriptorum est. Paucis verbis plurima obscura clare, involuta argute, dura nervose, absurda

potenter, omnia denique impia pie et docte confutans falsa et vera asserens. Ut in omni antiquitate tam paucis paginis tam nobile et eruditum scriptum pro ecclesia Dei, in causa praesertim tanti ponderis, exstare vix putem. Densum probationibus, efficax demonstrationibus, capitale et invictum confutationibus, in quo nec unus quidem apex superfluus vel citra aut ultra rem positus pareat.“ Das ist einfach unglaublich, ja unfassbar. Der Herausgeber hat sich offenbar dermassen in seinen Schriftsteller verliebt, dass er sozusagen farbenblind geworden ist. Die geschraubte Schreibweise kennzeichnet ihn übrigens als ein echtes Kind der Zeit des grossen Krieges. In der Zeitbestimmung hat er sich sicherlich vergriffen.

Das Buch bietet selbst genügende Handhaben zu einer festen Zeitbestimmung. Die ganze Schrift ist eine vortreffliche, schneidige Widerlegung und Zurückweisung des Sirmischen Bekenntnisses (der sogenannten zweiten Sirmischen Formel) vom Jahre 357[1]). Sie kann nicht wohl verschiedene Jahre später, etwa 359 oder 360, geschrieben sein. Denn wenn Phoebadius, an seine gallischen Mitbischöfe sich wendend, anhebt: „Nisi illam zabolicae subtilitatis fraudem viderem, quae omnium fere sensibus occupatis et haeresim persuadet ut fidem rectam et fidem rectam damnat ut haeresim, nullum omnino super his, quae nuper ad nos scripta venerunt, sermonem haberem, fratres carissimi“ —; wenn er (Kap. 38) Schriften derer in Händen zu haben versichert, „qui nuper ad nos hanc fidem egregiam miserunt“: so nöthigt uns das beidemalige nuper an eine erst kürzlich erfolgte Zustellung des Sirmischen Bekenntnisses zu denken. Ausschlaggebend ist aber der Schluss, Phoebadius' schmerzlich bewegte, in der Sache jedoch so feste und glaubenssichere Auseinandersetzung mit Hosius: „Non sum nescius,“ sagt Phoebadius, „his omnibus discussis et in lucem intelligentiae publicae propositis, antiquissimi sacerdotis et promptae

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Phoebadius von Agennum und seine Schrift gegen die Arianer“ in Luthardt's Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, Jahrg. 1889, Heft VII, S. 335—343, und Heft VIII, S. 391—407.

semper fidei Osii nomen quasi quendam in nos arietem temperari, quo contradictionis temeritas propulsetur. Sed hanc contra nos erigentibus machinam brevi admodum sermone respondeo. Non potest eius auctoritate praescribi, quia aut nunc errat aut semper erravit. Novit enim mundus quae in hanc tenuerit aetatem, qua constantia apud Sardicam et in Nicaeno tractatu adsensus sit et damnaverit Arrianos. Quod si diversa nunc sentit et quaecunque ab eo retro damnata fuerant defenduntur, quae defensa damnantur, rursum dico, non mihi eius auctoritate praescribitur. Nam si nonaginta fere annis male credidit, post nonaginta illum recte sentire non credam.“ Auf welche Zeit führt uns das? Ich meine, unbedingt nur auf das Jahr 357. Bezug genommen wird klar und deutlich auf Umstände, die mit der unseligen Sirmischen Synode des Jahres 357 und ihrem Bekenntniss in Verbindung stehen. Hosius, der treue greise Bekenner, der zu Sirmium seit einem Jahre als Verbannter weilte und wie ein Gefangener gehalten wurde, hatte, durch unerhörte Quälereien von Seiten des Kaisers Constantius mürbe gemacht, das Sirmische, von Ursacius, Valens und Potamius verfasste, die arianische Lehre zum ersten Male völlig unverhüllt aussprechende Bekenntniss unterschrieben. Durch die Hofbischöfe wurde überallhin die Lüge verbreitet, der tapfere Verfechter des Nicänums habe das Bekenntniss selbst abgefasst und sei in erster Linie Leiter der Synode gewesen. Leider hat sich ausser Hilarius, der im Osten weilte, auch unser Phoebadius, der doch den Ereignissen nahe genug stand, um hinter die Wahrheit zu kommen, durch diesen Betrug der Arianer täuschen lassen, während Sulpicius Severus wenigstens einen kräftigen Zweifel an der Wahrheit der gemeldeten Thatsache zum Ausdruck gebracht hat: „Osium quoque ab Hispania,“ schreibt er Chron. II, 40, „in eandem perfidiam concessisse opinio fuit: quod eo mirum atque incredibile videtur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium, et Nicaena synodus auctore illo

confecta habebatur: nisi fatiscente aevo — etenim maior centenario fuit[1]) — deliraverat."

Treten wir nunmehr Barth's Sonderausgabe von 1623 näher. Meine Darlegungen werden, so hoffe ich, den Beweis erbringen, dass Barth keineswegs berechtigt war, auf Beza's Ausgabe so geringschätzig herabzusehen, wie er es gethan; dass es mit seiner Treue des Anschlusses an Petrus Pithoeus' Ausgabe von 1586 schwach bestellt ist; dass er an vielen Stellen unverantwortlich leichtsinnig verfahren ist, indem er Wörter und ganze Satzglieder ausfallen liess; dass, wenn er an anderen Stellen Pithoeus' Text getreu wiedergab, dieser fast einen Rückschritt gegen Beza bezeichnet; endlich, dass er durch viele ganz überflüssige Besserungsvorschläge das Verständniss der Schrift verwirrt und erschwert, nur in sehr wenigen Fällen gefördert hat, kurz, dass es heute noch nicht vergebene Mühe ist, auf Beza's Erstlingsausgabe zurückzugehen und von ihr aus die bisherigen Leistungen für den Text, aber nur, soweit in ihnen eben die erwähnten Besonderheiten zu Tage treten, im Einzelnen zu beleuchten. Diese Durchsicht wird auch aus dem Grunde nicht überflüssig sein, weil die Wiener Akademie bis jetzt, wie es scheint, für das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum eine Ausgabe des Phoebadius nicht in Aussicht genommen hat.

Beginnen wir mit der Ueberschrift. Sie lautet bei Beza: „Phoebadi episcopi liber contra Arianos". Barth beginnt schon an dieser Stelle mit seiner Zustimmung zu Pithoeus: „Probo," sagt er a. a. O. S. 46, „inscriptionem, quam Petrus Pithaeus catalogo opusculorum a se iunctim editorum inscripsit ‚Phoebadii Aginnensium episcopi contra epistolam sive edictum sub nomine Constantii imp. emissum in synodo Mediolanensi Liber I.' Nam contra epistolam seu edictum quod sese scribere saepius hoc libello testatur Phoebadius noster.

---

[1]) Hier folgen bei Halm noch die Worte: „ut sanctus Hilarius in epistolis refert", welche ich mit Sigonius für ein Einschiebsel halte.

Sed haud dubie est Fides illa quae hoc libro confutatur, quam legatis catholicorum ab Ariminensi synodo ad se missis tradidit Constantinus (sic!), quam perfidia latente catholicam mentitam disciplinam tradit Severus libro II.“ Dass Barth hier sammt seinem bewunderten Pithoeus geirrt, braucht nicht mehr bewiesen zu werden.

2. Beza liest im Anfang: „Destruenda sunt enim aliena, ut nostris credatur: nostris autem, nisi ea fuerint destructa, ut solis credi debeat, nonnisi credendum video.“ Pithoeus ebenso, bis auf den Schluss, wo er „non ante credendum video“ hat. Barth, der sich ausdrücklich auf Beza's Ausgabe von 1570 bezieht, behauptet, derselbe halte mit Beseitigung des nisi das Uebrige für wohl zusammenhängend. Woher Barth diese Ansicht Beza's hat, weiss ich nicht, in seiner Ausgabe hat dieser nirgends darüber auch nur eine Silbe. Barth, der die Stelle nicht verstanden, schlägt vor: „Destruenda sunt enim aliena ut nostris credatur, nostris autem, nisi ea fuerint destructa, ut solis credi debeat, non istis credendum video.“ Diese Aenderung der Ueberlieferung ist ebenso überflüssig wie verkehrt. Barth hat nicht gesehen, dass die Meinung, die er als diejenige Beza's (Streichung des nisi) verwirft, der Wahrheit, dem Sinne nach, schon ziemlich nahe kommt, und dass Pithoeus' Lesart „non ante credendum video“ die allein richtige ist, welche einer Besserung gar nicht bedarf. Ich denke, Phoebadius' Gedanke ist richtig wiedergegeben, wenn wir übersetzen: „Zerstört werden muss der fremde Glaube, damit der unsrige wieder zur Geltung komme, dass der unsrige aber als der alleinige zur Geltung kommen darf, das dürfen wir, soweit ich sehe, nur dann glauben, wenn jener zerstört ist.“ Auch die Bemerkung zum nächsten Satz zeigt Barth's Voreingenommenheit gegen Beza. Dieser liest: „Igitur ante haeresim zabolica fraude caecatam proferre in conscientiam publicam possim, tamen . . . catholicum me probabo.“ Pithoeus nach Barth: „Igitur nisi haeresim“ u. s. w. Barth bemerkt dazu: „Beza ipse prolixe erravit, qui corrigendum arbitratus est caelatam et

locum pro mutilo nec facile supplendo infamavit.“ Ich frage wieder, wo ist das geschehen? Pithoeus' Lesart ist die richtige, sie besagt: „Sollte ich daher die Ketzerei als eine durch teuflischen Trug verblendete nicht zu öffentlichem Bewusstsein zu bringen im Stande sein, so werde ich doch, während ich von ihr rede, dadurch, dass ich ein sicheres Kennzeichen meines Glaubens gebe, mich als Katholiker erweisen.“ — In demselben Kapitel heisst es bei Beza: „probabimus multa per fraudem communis professionis, quae scilicet nec recipere possumus, nonnulla vero sine ulla pudoris similitudine esse congesta.“ Neben der sinnlosen Lesart congestam, die wir nach Barth's Versicherung (cuius — i. e. Pithoei — nos seriem fideliter exscriptam in hac editione retinuimus) auch als die des Pithoeus ansehen müssen, findet sich bei Barth S. 70 der schöne Vorschlag, für recipere zu lesen reicere. Derselbe trifft genau die Sache. Die arianischen Sätze sind stellenweise so schlau gefasst, dass kein Rechtgläubiger ihnen beikommen kann, keiner wegen der äusseren Uebereinstimmung sie zu verwerfen im Stande ist. Phoebadius sagt selbst über solche gemeinsame Bekenntnissbestandtheile (Kap. 37): „Agnoscimus igitur et cum veneratione suscipimus communis fidei verba, sed quid faciemus?“

4. Beza: „Sed respiciendum ad Ursacium et Valentem et Potamium, quia saepenumero iisdem verbis unicum Deum subdola fraude confessi sunt.“ Durchaus angemessen und dem Sachverhalt entsprechend: „Man muss auf Ursacius und Valens und Potamius blicken, weil sie oftmals in denselben Worten die Einheit Gottes mit Trug und Hinterlist bekannt haben.“ Barth, der, Pithoeus folgend, ebenfalls quia im Texte hat, vermuthet gleichwohl höchst überflüssiger Weise qui et. Unmittelbar nach diesen Worten behauptet er: „Videtur aliquid deesse.“ Mir scheint dies nicht der Fall, sondern die Erörterung geht in ruhigem Flusse weiter, sie nimmt auf das von den genannten drei arianischen Führern verfasste Bekenntniss Bezug. „Nichts Schlichtes und Einfältiges,“ sagt Phoebadius, „habe ich in diesem Glaubensbekenntnisse ge-

funden, welches dem ersten Anschein nach mit ketzerischer Spitzfindigkeit schmeichelt, um die Unerfahrenen, Leichtgläubigen und Unvorsichtigen zu täuschen, ebenso wie Honigseim den Giftbecher empfiehlt.“ Hier scheint mir wieder Beza's Lesart „pari modo, quo veneni poculum mella commendant“ die bessere zu sein, während Barth (ob auch Pithoeus?) statt mella das unverständliche bella bietet.

5. Beza: „Ne quis ergo putet his verbis perfici catholicam professionem, si et unum Deum patrem confitemur et Deum filium non negamus.“ Der Gedanke ist klar und den Umständen genau angepasst: „Glaube daher Niemand, dass mit diesen Worten das katholische Bekenntniss voll zum Ausdruck komme, wenn wir einerseits die Einheit Gottes des Vaters bekennen, andrerseits die Gottheit des Sohnes nicht in Abrede stellen.“ Barth (ob auch Pithoeus?) liest sinnlos professione, nisi, ja er will hinter nisi ganz unnöthig noch simul eingeschoben haben.

6. Beza: (Vorher geht die Stelle Joh. 20, 17) „qua definitione malae interpretationis in tantum a patre filius separatur et infra omnipotentem Deum ponitur, ut nobis et nativitatis conditio et humanitatis infirmitas societur.“ Barth liest mala, wobei die Stelle keinen erträglichen Sinn giebt. Gleichwohl schlägt er in feiner Weise vi statt in vor, mit Verweisung auf vis vocabuli in Kap. 13. Dann muss aber Beza's Lesart malae nothwendig stehen bleiben, dagegen Barth's müssige Vermuthung saucietur für societur abgelehnt werden. Also: Joh. 20, 17 ist „eine Erklärung, durch welche kraft der Macht verkehrter Auslegung der Sohn nur vom Vater getrennt und unter den allmächtigen Gott gestellt wird, damit seine Geburt und seine menschliche Schwachheit sich mit uns vereinige.“

7. Beza: „ut etiam unius vestrum, id est epistola Potami, quae ad orientem et occidentem transmissa est.“ Hier will Barth die durch den Druck hervorgehobenen Worte als ein späteres Einschiebsel getilgt wissen; aber das Wort epistola, auf welches der folgende Relativsatz Bezug nimmt, werden wir nicht entbehren können, und als Prädikat wird aus

dem vorhergehenden vultis ein vult zu ergänzen sein. Man müsste dann aber umstellen epistola, id est Potami, und da könnten die letzten drei Worte überflüssig erscheinen.

8. Beza und Barth (ob auch Pithoeus?) lesen: „Non ergo sit spiritus caro, nec caro spiritus, quod isti volunt egregii doctores, ut factus sit scilicet dominus et Deus noster ex hac substantiarum permixtione possibilis.“ Es muss nothwendig fit heissen, was schon aus dem ut factus sit hätte geschlossen werden können.

9. Mit Bezug auf die entscheidende Bedeutung des Sirmischen Bekenntnisses sagt Phoebadius: Wozu bedarf es tieferen Eindringens in Sinn und Meinung jener Sätze, „cum lucifuga serpens per anfractus evolveris seriem suam tortuoseque procedens, qualis quantusque sit aliquando prodiderit?“ So liest Barth (Pithoeus?). Es bedarf keines Beweises, dass Beza mit seinem evolvens, an welches durch que das folgende procedens sachgemäss geknüpft ist, den richtigen Wortlaut bietet. — Im Folgenden hebt Phoebadius das Verdienst der Nicänischen Väter hervor, indem er die „beatae memoriae viri“ anredet, „qui ... perfectam fidei catholicae regulam ...; fecistis, dantes bene credentibus communis fidei dexteras, errantibus vero forma credendi.“ So Barth. Beza hat das richtige formam.

12. Bei Besprechung des Wortes Wesen (substantia) will Phoebadius Umschau nach den Gründen halten, warum die Gegner es verwerfen. „Wir werden da finden,“ sagt er, „dass jene nicht das Wort an sich, sondern des Wortes Bedeutung verabscheuen.“ „Quod si relucebit, erit apud nos intuitus nominis status, erit et illorum sensus in vitio, qui dum novellas profanae intelligentiae vias quaerunt, a recto evangeliorum limite recesserunt.“ Hier giebt Beza's intuitus keinen Sinn, Barth's Vorschlag dagegen, invictus zu schreiben, ist sehr annehmbar. Denn die Stelle besagt: „Die Folge dieses Ergebnisses wird auf unserer Seite der unüberwindlich feste Bestand dieser Bezeichnung (d. h. substantia), auf der Gegner Seite die Verwerfung des von ihnen damit verbundenen

Sinnes sein, die, während sie nach neuen Wegen unheiligen Verständnisses suchen, vom rechten Pfade der Evangelien abgewichen sind."

14. Phoebadius redet von den alten Arianern, welche mit gotteslästerlichem Munde die Lehre vortrugen, „filium Dei ante saecula quidem creatum et fundatum, sed vivere et esse a patre suscepisse." Diese Fassung der Worte bei Beza enthält keine Schwierigkeit, auch Pithoeus hat keine darin gefunden. Um so unbegreiflicher und überflüssiger ist Barth's Vorschlag zu lesen: „vivere et esse ut a patre suscepisse", oder „vivere et esse a patre secus cepisse".

15. Aus dem Sirmischen Bekenntniss führt Phoebadius an: „Habet inquit, initium filius, sed est eiusdem occulta nativitas. Non est iniquum, quis prodidit de nativitate? cur tacuit?" So lesen wir bei Beza. Unverkennbar liegt daselbst noch eine schwere Verderbniss vor. Beseitigt erscheint sie im Wesentlichen bei Barth, der nach Pithoeus so liest: „Non est. Initium qui prodidit, de nativitate cur tacuit?" Noch wirksamer wird, wie mir scheint, ganz im Sinne des Phoebadius, der Gedanke herausgearbeitet, wenn wir Barth's Vorschlag annehmen, statt non est zu lesen novum est. „Das ist ganz etwas Neues!" Dazu passt dann die folgende Frage sehr gut. — „Immo ipsa nativitas," fährt Phoebadius fort, „unde nota, quae asseritur ignota? Et hoc loco homines omni specie bona vacui praescribunt prophetae auctoritate dicentis" u. s. w., es folgt Jesaias 53, 8. So giebt Barth den Text nach Pithoeus. Hier hat unbedingt wieder Beza das Ursprüngliche, wenn er liest: „Sed hoc loco homines omni spe bona vacui" u. s. w. Die Arianer werden da höchst angemessen als jeder frohen (Christen-)Hoffnung baare Menschen bezeichnet.

17. Phoebadius sagt von den Gegnern: „Quamvis enim aliquando nobiscum faciant communionem verborum et nonnulla videantur dicta simpliciter infamia haereticae pravitatis adspergere, tamen" u. s. w. So lauten die Worte bei Beza und auch bei Barth (nach Pithoeus). Wenn der letz-

tere vorschlägt zu schreiben: „Quamvis enim aliquando nobiscum faciant communionem verorum et nonnulla dicta simpliciter non videantur infamia," so zeigt er damit, dass er die ganze Stelle nicht verstanden hat. Es handelt sich eben um die Stellung der Rechtgläubigen zu den ihnen mit den Arianern gemeinsamen Glaubensbestandtheilen, d. h. zu denjenigen Wendungen in Bekenntnissen, die auf beiden Seiten gebraucht wurden, betreffs deren Phoebadius die Weisung giebt: „necesse est secundum plura intelligi pauciora, praesertim quum si quid receptum fuerit contra fidem veniens, totius fidei damnum sit."

18. „Non est enim penitus occultum, quod [non] potest revelari." Das in Beza's Ausgabe sich findende non ist mit Recht von Barth nach Pithoeus getilgt worden. Zu den ganz überflüssigen Vorschlägen gehört es aber wiederum, wenn Barth gelesen wissen will: „Non enim est penitus occultum, quod praesto est revelari." Ebendahin gehört auch seine Aenderung in Kapitel

19. Die Ueberlieferung bei Beza und Pithoeus hat daselbst folgende klare Fassung: „Nemo scit quae sunt in Deo, nisi spiritus Dei: quem spiritum si in nobis habitare idem apostolus probat, possumus ergo per eundem spiritum Dei nos inserere secretis." Barth will statt si gelesen wissen sic.

22. „Denique Iohannes ait ‚Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus filius, qui est in sinu patris'. Et ideo inquit ‚Omnia tua mea sunt et mea tua'." So lautet der Text bei Beza. Ich finde an demselben nichts auszusetzen. Barth dagegen (ob auch Pithoeus?) liest Deo statt ideo, wodurch mir die Beziehung der beiden Johanneischen Stellen auf einander zerrissen scheint.

23. „Sed si in hoc loco illud vobis adplaudet quod Matthaeus refert, filium [hominis, quasi privatum scilicet et minorem, legite in eodem Matthaeo, filium] esse venturum in maiestate patris." So Beza, d. h. ohne Klammer. Es zeugt nicht für besondere Achtsamkeit und treue Sorgfalt Barth's, wenn er das ad-

plaudet zerreisst in ad und plaudet und die eingeklammerten Worte (vgl. das zweimalige filium) einfach ausfallen lässt.

26. Phoebadius hat einige Johanneische Stellen angeführt, in denen von dem Kennen des Vaters von Seiten des Sohnes und ihrem Vereintsein die Rede ist. An die letzte „Wie mich der Vater kennet, so kenne auch ich den Vater", schliesst Phoebadius einen Einwand, der bei Barth (Pithoeus) folgenden Wortlaut hat: „Nescio autem an posse potuerit patrem filius, si initium sortitus est filius." Diese Fassung ist sinnlos, Barth schlug nosse vor, ohne zu bemerken oder zu erwähnen, dass Beza bereits nosse las. Aber damit scheint mir die Stelle noch nicht geheilt, ich meine, vor nosse muss ein non eingeschoben werden: „Vielleicht aber hat der Sohn den Vater nicht kennen können, wenn der Sohn einen Anfang gehabt hat." „Genitus enim" — fährt Phoebadius streng dem entsprechend fort — „nosse non potuit ingenitum, antequam genitus est."

28. Es verräth wiederum wenig Achtsamkeit von Seiten Barth's, wenn er liest: „filium Dei sive tempore editum (ein Fehler, der bei Barth im 33. Kapitel dreimal wiederkehrt in sive filio, sive virtutibus, sive initio) statt sine, was Beza hat; — oder

31. „Ego et patrem unum sumus" statt pater (Beza). — Beza und Barth (Pithoeus) lesen: „Nam si factus est, non fuit: si non fuit, non erit: et quomodo Deus, cui, ne Deus sit, utraque conditio praescribitur?" Ich denke, es muss conditione geschrieben werden.

32. „Wer beweist," sagt Phoebadius, „dass der Vater einmal ohne Wort, ohne Weisheit, ohne Vernunft, ohne Kraft, ohne Geist gewesen ist, der hat damit bewiesen, dass der Sohn mit dem Vater und in dem Vater vor allem Anfang nicht gewesen ist." Er fährt fort: „Tamen nescio si his virtutibus carens patre possit Deus dici." Das sinnlose patre hat wiederum Barth, Beza dagegen pater. Dass jener aber wiederum die Stelle völlig missverstanden, zeigt sein Vorschlag, für si zu schreiben an. — Für Barth's Flüchtigkeit zeugt

ferner die Thatsache, dass er in dem Folgenden „Non potest enim quid esse, quod non sit, non erit autem, si id illi defuerit [quod esse debebit. Totum igitur defuit patri, si aliquid defuit] de toto“ die eingeklammerten Worte im Texte hat ausfallen lassen, gleichwohl aber in den Anmerkungen für das von ihm gar nicht gebotene quod esse gelesen wissen will quo id esse, eine gänzlich unnöthige Aenderung. Also: „Denn nicht kann irgend etwas sein, was es nicht ist, es wird aber nicht sein, wenn das ihm fehlt, was es seiner Bestimmung nach sein soll. Das Ganze also hat dem Vater gefehlt, wenn ihm vom Ganzen auch nur etwas gefehlt hat.“

35. „Sed hanc adsertionem ut quaestionibus testamenti veteris expediam, de novo testamento summam confirmationem.“ So lautet der Text bei Barth (Pithoeus). Er ist ebenso wenig verständlich wie derjenige Beza's mit expediant und sumunt. Die concessive Bedeutung des ut ist verkannt. Daher muss es nothwendig sumam heissen, und vor demselben muss noch ein tamen eingeschoben werden, das ohnehin hinter testamento leicht verloren gehen konnte. „Gesetzt,“ sagt Phoebadius, „ich könnte diese Behauptung durch Untersuchung alttestamentlicher Stellen entwickeln, so will ich die Bestätigung für dieselbe dennoch dem Neuen Testamente entnehmen“: eine Ankündigung, die Phoebadius thatsächlich im Folgenden zur Ausführung bringt.

36. „Nam si neque initium habet filius, utpote qui semper in eo fuerit et sit, cui initium non datur, neque visibilis, qui in sinu invisibilis perseverat: iam nec mortalis nec possibilis habendus est.“ So Beza und Barth; ich denke, es muss perseveret gelesen werden, wie Sinn und Zusammenhang der Stelle zeigt.

37. „Concedendum non est, ut tollatur nobis illud, quod nobiscum non tenent, [per hoc quod nobiscum tenent]. Die eingeklammerten Worte sind von Barth flüchtiger Weise (vgl. das doppelte tenent) wieder ausgelassen worden. Dass die Worte nothwendig, bedarf keines Beweises. Dieselbe Flüchtigkeit des Beza-Verächters tritt wieder zu Tage in Kapitel

38. „Ipsum inquiunt filium Dei [hominem] de Maria suscepisse, per quem compassus est. [Congruo igitur omnia fine claudentes, quod mente conceperant scriptura confessi sunt, respondente ea sensui suo et occulta eorum venena reserante: dicentes scilicet filium Dei hominem de Maria suscepisse, per quem compassus est.] Die eingeklammerten Stücke hat Barth ohne jeden Grund ausgelassen, nur seine Fahrlässigkeit ist verantwortlich zu machen (vgl. wieder den gleichen Schluss compassus est). Das Gleiche gilt von Kapitel

39. „Tam ergo compassus non est [quam nec passus est], ex ea tamen conditione qua Deus“ — wo Barth die von mir in Klammern gesetzten Worte wieder übersehen hat.

41. „Legimus quidem,“ sagt Phoebadius, „quis cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit? Nemo utique, sed extra spiritum suum nemo.“ So lautet der Text bei Beza und Barth. Ich meine, vor Nemo utique ist ein Non einzuschieben. Zur Erläuterung des Paulinischen Ausspruchs fügt Phoebadius also hinzu: „Nicht Niemand schlechthin, sondern ausser seinem Geiste Niemand.“

43. „Pater enim sensum agit: filius vero, qui in patre sensum est videns, perficit. Non ergo apostolum temere pronuntiasse credendum est: sed illud credendum non ita est credidisse, filium scilicet Dei secundum carnem factum esse quod non erat, secundum spiritum vero esse quod fuerit, quia quod fuit semper, non potest non fuisse.“ Diese Fassung des Textes bei Beza ist unverständlich, sie hängt sicher mit dem schlechten Zustande der Handschrift zusammen. Pithoeus hat den Zusammenhang richtig hergestellt, was Barth demselben — diesmal aber mit Fug und Recht — zum Lobe anrechnet, wenn er schreibt, an erster Stelle: „videns est, sensum perficit“, an zweiter: „illum credendum est ita credidisse.“ Nunmehr besagt die Stelle: „Der Vater nämlich hegt den Gedanken, der Sohn aber, der im Vater sieht, bringt den Gedanken zur Vollendung. Nicht also darf man des Apostels Ausspruch für einen unbesonnenen halten, sondern man muss seine Meinung dahin verstehen:

Der Sohn Gottes sei dem Fleische nach das geworden, was er einst war, dem Geiste nach aber sei er das, was er gewesen, weil was er immer gewesen, unmöglich nicht gewesen sein kann."

44. „Tenenda est igitur, ut diximus, regula quae filium in patre, patrem in filio confitetur, quae, unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis agnoscit." So liest Beza; Barth dagegen, wahrscheinlich wieder aus Flüchtigkeit, unum.

Mit dieser Auswahl von Stellen aus Phoebadius' Schrift gegen die Arianer schliesse ich. Ich hoffe durch ihre Behandlung gezeigt zu haben, dass die letzte der bis jetzt vorhandenen Ausgaben derselben, die von Caspar Barth vom Jahre 1623, welche gerade mit besonderen Ansprüchen und hohem Selbstbewusstsein gegenüber der editio princeps Beza's auftrat, hinter den wissenschaftlichen Forderungen, die wir an eine solche Sonderleistung zu stellen das Recht haben, erheblich zurückbleibt, dass vielmehr auch heute noch Beza's Ausgabe als Ausgangspunkt für die Textgestaltung, selbstverständlich nach der handschriftlichen Ueberlieferung, ihren Werth behalten hat. Bei weitem nicht alle nothwendigen Aenderungen des überlieferten Wortlauts, die sich mir bei sorgfältiger Prüfung der Schrift ergaben, habe ich zur Sprache gebracht; dennoch aber meine ich an einigen Stellen den ursprünglichen Wortlaut des Schriftstellers über Beza, Pithoeus und Barth hinaus richtig wiederhergestellt oder doch den Weg zur sachgemässen Wiederherstellung gewiesen zu haben. So lange es uns an einer erneuten Vergleichung der für die editio princeps von Beza benutzten Urhandschrift des Phoebadius gebricht, über deren Verbleib ich allerdings nicht die geringste Auskunft zu geben vermag, wird es immerhin ein gewisses Verdienst sein, so, wie ich es gethan, die Schäden der Ueberlieferung zu heilen versucht zu haben. Eine Ermuthigung zu weiterem Fortschreiten auf der von mir im Vorstehenden betretenen Bahn dürfte für theologische Fachgenossen in der auch von mir zuvor angedeuteten oder aus dem Zusammenhange zu

entnehmenden Thatsache gefunden werden, dass die einseitig klassisch geschulten Philologen Pithoeus und Barth die theologischen Gedanken des von ihnen herausgegebenen Phoebadius, in ihrem inneren Zusammenhange sowohl, wie in ihrer Wechselbeziehung und in ihrem Gegensatze zu den zeitgenössischen Irrlehren, vielfach überhaupt nicht verstanden haben. Jedenfalls möchte ich im Hinblick auf meine Ausführungen des Hellenen Ausspruch für mich in Anspruch nehmen: *Εἰ μὲν καλῶς εἴρηκα, εἶπον ὡς ἐβουλόμην, εἰ δὲ ἐνδεεστέρως, εἶπον ὡς ἐδυνάμην.*

IV.

Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina.

Von

A. Hilgenfeld.

In seiner Besprechung der lehrreichen Schrift Edgar Löning's über „Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums", 1889, dringt A. Harnack (Theol. L.Ztg. 1889, 17, Sp. 419) darauf, dass die judenchristliche palästinensische Gemeindeverfassung getrennt zu behandeln sei, womit ich ganz einverstanden bin, nur nicht in dem Sinne, dass sie bei Seite zu lassen sei, weil sie „zudem in einem fast vollkommenen Nebel liegt". So stark ist der Nebel am Ende doch nicht, dass wir nicht wenigstens die Grundzüge der urgemeindlichen Verfassung erkennen könnten. Löning lässt die christliche Urgemeinde Palästina's sich erst nach der Mitte der sechsziger Jahre des ersten Jahrhunderts eine Verfassung, und zwar durch den

monarchischen Episkopat, gegeben haben, so dass sie bis zu dem Ausbruche des ersten jüdischen Krieges verfassungslos geblieben sein würde, und stützt diese Behauptung zuerst auf das Zeugniss des Paulus gegen die Apostelgeschichte.

Aus dem Briefe des Paulus an die Galater gewinnt Löning (S. 58 f.) das Ergebniss, dass zu jener Zeit (etwa Ende 55) die Leiter der Urgemeinde in Jerusalem die Apostel waren, zu welchen Paulus Gal. 1, 18. 19 auch Jacobus, den Bruder des Herrn, rechne. „Neben den Aposteln waren aber auch andere angesehene Männer, die Paulus als οἱ δοκοῦντες bezeichnet, an der Leitung der Gemeinde betheiligt (2, 2. 6. 9). Nachdem aber Paulus Jerusalem verlassen hatte, nahm Jacobus die erste Stelle in der Gemeinde ein, und er bestimmte die Haltung derselben (2, 12)." Jacobus, welchen Paulus Gal. 2, 9 vor Kephas und Johannes nennt, muss aber schon bei dessen zweiter Anwesenheit in Jerusalem die erste Stelle eingenommen haben. Die δοκοῦντες, mit welchen damals Paulus in Jerusalem nach der öffentlichen Gemeindeversammlung noch privatim verhandelte (Gal. 2, 2), deren ausgezeichnete Vergangenheit ihm nichts vorschlägt (2, 6), und Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (2, 9) sind durchaus nicht zu unterscheiden. Und daraus, dass Paulus der Gemeinde von Jerusalem selbst sein Heiden-Evangelium öffentlich darlegte (Gal. 2, 2), folgt keineswegs, dass dieselbe noch ohne alle Organisation gewesen wäre. Daraus, dass Paulus von einem Presbyterium in Jerusalem nichts berichtet, kann auch R. Seyerlen[1]) nicht schliessen, dass es dort keine Presbyter gegeben habe. Die Thatsache, dass Jacobus und die Beschneidungschristen ein Zusammenessen mit gläubigen Heiden missbilligten (Gal. 2, 12. 13), beweist keineswegs, dass in der Urgemeinde „die Christen sich nicht von den Juden getrennt" hätten. Mochten sie nicht einmal mit gläubigen Heiden zu-

[1]) In der sehr gründlichen Abhandlung: Die Entstehung des Episkopats in der christl. Kirche mit besonderer Beziehung auf die Hatch-Harnack'sche Hypothese, in der Zeitschrift für prakt. Theologie 1887. II, S. 102 f.

sammen essen, so können sie doch mindestens das heilige Mahl nicht zusammen mit ungläubigen Juden gehalten haben, sondern müssen sich wenigstens zu diesem Mahle als christliche Gemeinde versammelt haben. Dass in Jerusalem und Judäa schon damals christliche Gemeinden bestanden (Gal. 1, 22), kann Löning nicht leugnen, unterlässt es aber zu zeigen, wie wir uns Gemeinden ohne alle Organisation nur vorstellen sollen.

Ganz unorganisirt stellt die Apostelgeschichte, welche mindestens gehört zu werden verdient, die Urgemeinde von Jerusalem keineswegs dar. C. 1—11 lässt sie die Urgemeinde geleitet sein durch die Apostel, namentlich Petrus und Johannes. Schon in dieser Zeit berichtet die Apostelgesch. 6, 1—6 eine eigene Gemeinde-Organisation, wenigstens für die gläubigen Hellenisten. Weil die Witwen derselben in dem täglichen Dienste (*διαχονία*) übersehen wurden, machen die Apostel den Vorschlag, dass 7 wohlbezeugte, von Geist und Weisheit volle Männer eingesetzt werden für dieses Bedürfniss christlicher Liebesthätigkeit. Solche Sieben werden von der Gemeinde erwählt und von den Aposteln mit Handauflegung geweiht. Da darf man wohl das Urbild christlicher Diakonen erkennen. Schon das Judenthum hatte das Amt von Almosen-Einnehmern (גַּבַּאֵי צְדָקָה), welche gerade auch in den Synagogen die Almosen einzusammeln hatten. „Nach der Mischna soll das Einsammeln mindestens durch zwei, das Austheilen durch drei Personen geschehen“ [1]). Noch näher liegen die von den Essäern gewählten Einnehmer und Verwalter der Einkünfte [2]). Eine blosse Entlehnung aus dem Judenthum sind die christlichen Septemvirn nicht, aber ein Anschluss an die jüdische Einrichtung kann doch kaum verkannt werden. Die Apostel behalten sich vor das Gebet und den Dienst des Wortes

[1]) E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, zweite neu bearbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 2. Theil, 1886, S. 367.

[2]) Vgl. m. Ketzergeschichte d. Urchristenth. S. 118, Anm. 189. S. 121, Anm. 195.

(Apg. 6, 4). Die Septemvirn weihen sie zu ihrem auf christliche Wohlthätigkeit beschränkten Dienste durch Handauflegung. Dieser Gebrauch ist entschieden jüdischen Ursprungs[1]), aber nicht minder das Vorspiel der christlichen Ordination zum geistlichen Amte[2]). Von C. 12 an stellt die Apostelgeschichte denselben Jacobus, welchen Paulus an der Spitze der „Säulen" erwähnt, als das Oberhaupt der Gemeinde von Jerusalem dar. Ohne weiteres erwähnt sie (11, 30) aber auch Presbyter an der Spitze der Urgemeinde, welche Presbyter der trotz aller neueren Einreden judenchristliche Brief des Jacobus 5, 14 auch in den Gemeinden der Diaspora voraussetzt. So erwähnt denn die Apostelgeschichte (15, 2. 4. 23) als den Vorstand der Gemeinde von Jerusalem Apostel und Presbyter. Den unleugbaren Widerspruch der Apostelgeschichte C. 15 gegen den Bericht des Paulus Gal. C. 2 übertreibt Löning (S. 61 f.), indem er die Nichterwähnung solcher Presbyter in Jerusalem bei Paulus zu einem Zeugniss gegen ihr Dasein steigert. Dem Paulus lag überhaupt anderes näher als die äusseren Verfassungszustände der Urgemeinde, und in seinen unzweifelhaften Briefen hätte er nirgends Veranlassung, dieselben darzulegen. Wenn er Gal. 2, 2 schreibt: *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, kann er recht gut in *αὐτοῖς* auch die Presbyter von Jerusalem eingeschlossen haben. Es ist nichts weniger als überzeugend, wenn Löning behauptet: „In den Briefen des Apostels aber — abgesehen von den noch zu besprechenden Pastoralbriefen — ist keine Rede

---

[1]) Vgl. Schürer a. a. O. S. 152, Anm. 480. Die Aufnahme in das grosse Synedrion geschieht durch Handauflegung (סְמִיכָה). „Das Verbum סָמַךְ (die Hände auflegen) heisst schon in der Mischna so viel als: zum Richter einsetzen (Sanhedrin IV, 4)."

[2]) So werden Saulus (Paulus) und Barnabas zu ihrer Bekehrungsreise durch Handauflegung geweiht (Apg. 13, 3). Nach den Hirtenbriefen des Paulus hat Timotheus das Charisma seines Amtes erhalten „durch Prophetie mit Auflegung der Hände des Presbyteriums" (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6) und soll sich hüten, jemandem schnell die Hände aufzulegen (1 Tim. 5, 22), d. h. ihn zu ordiniren.

davon, weder dass in Jerusalem zu seiner Zeit ein Gemeindevorstand bestanden habe, noch dass er selbst auf seinen Missionsreisen irgendwo Presbyter eingesetzt habe [wie Apg. 14, 23 berichtet wird]. Dass dies Stillschweigen einen genügenden Beweis bildet, kann einem begründeten Zweifel nicht unterworfen werden." Ich meine, dass solches Stillschweigen gar nichts beweist, und sehe Löning (S. 99 f.) mit einem durchaus nicht erwiesenen Ergebnisse an die Christen von Palästina gehen: „Die Nachricht der Apostelgeschichte, dass damals [in dem 6. Jahrzehnt des 1. Jahrh.] schon die Christen in Jerusalem eine Gemeinde mit einem besondern Vorstand von Presbytern gebildet haben, musste als ein Widerspruch mit dem Galaterbrief verworfen werden."

Bildeten die Christen in Jerusalem und Palästina schon eigene Gemeinden, so müssen sie auch eine Art von Vorstand gehabt haben, und vorstehende Aelteste (זְקֵנִים, πρεσβύτεροι) waren ihnen als Israeliten sehr nahe gelegt. Die religiösen Gemeinden der Christen Palästina's werden selten mit den bürgerlichen zusammengefallen sein. Das war schon bei den Juden in Palästina nicht immer der Fall. In Städten mit vorwiegend griechischer oder stark gemischter Bevölkerung — so belehrt uns Schürer a. a. O. S. 358 f. — waren die Juden darauf angewiesen, für ihre religiösen Bedürfnisse sich als selbständige religiöse Gemeinde zu organisiren. Da war die Stellung der Synagogen-Gemeinde dieselbe, wie in den Städten der Diaspora. Aber selbst in Jerusalem haben die hellenistischen Juden: die Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, Kilikier und Asiaten eine eigene Synagoge gehabt (Apg. 6, 9), welche einen eigenen Vorstand erforderte. Versetzen wir uns nun in die Lage der in ganz oder grossentheils jüdischen Orten bestehenden Christengemeinden, so können dieselben sich doch den jüdischen Gemeinde-Aeltesten, welche von dem Hauptrechte des Bannes oder der Ausschliessung gegen sie oft genug Gebrauch gemacht haben werden, unmöglich unterworfen haben. Was blieb ihnen, wenn sie wirkliche Gemeinden wurden, anders übrig, als sich eigene Presbyter zu geben, welchen vor

allem die Zucht (Disciplin) oblag? Und mochten sie nun von der jüdischen Synagoge ausgeschlossen sein oder nicht, für ihren christlichen Gottesdienst mussten sie bald eigene Beamte nöthig haben. Für die jüdische Synagoge hatte hauptsächlich zu sorgen der Archisynagog, welches Amt Schürer (a. a. O. S. 364 f.) auch ausser Palästina in Aegypten, Kleinasien, Griechenland, Italien, überhaupt im römischen Reiche nachweist. Derselbe hatte als solcher mit der Gemeindeleitung nichts zu thun, sondern nur für den Gottesdienst zu sorgen, nämlich zu bestimmen, wer die Schriftlection und das Gebet vortragen solle, Geeignete zur Predigt aufzufordern. Ein ähnliches Amt mussten doch auch die palästinischen Christengemeinden für ihren Gottesdienst haben. Kein Wunder, wenn uns noch bei den Ebionäern, welche auch für ihre Gemeinden den Namen der Synagoge beibehielten, ein doppeltes Amt: Presbyter, wohl hauptsächlich für die Zucht, und Archisynagogen, gewiss für den Gottesdienst, begegnen[1]). Sobald die Vorstellung des heiligen Mahles als des christlichen Opfers aufkam, musste auch ein christlicher Priester aufkommen. Eigene, nicht levitische Priester hatten ja schon die mit Israel verbundenen Rechabiten[2]) und die zu ihnen gehörenden Essäer, bei welchen gewählte Einnehmer der Einkünfte und Verwalter derselben auch Priester gewesen zu scheinen „wegen (heiliger) Darbringung von Brod und Speisen“ und als solche vor wie nach dem Gemeindemahle zu beten hatten[3]). Zu dem Priester des christlichen Gemeinde-Opfers eignete sich niemand besser als derjenige, welcher dem jüdischen Archisynagogen entsprach. Dass die Ebionäer, welche Presbyter und Archisynagogen hatten,

---

[1]) Epiphanius Haer. XXX. berichtet von den Ebionäern, dass sie *τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις* (doch wohl im Sinne von Offbg. Joh. 14, 4, d. h. tadellosen Gemeindegliedern) *γράφουσι* (c. 2) und: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. πρεσβυτέροις γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.*

[2]) Vgl. Hegesippus bei Eusebius KG. II, 23, 17.

[3]) Vgl. Josephus bell. iud. II, 8, 3. 5. Ant. XVIII, 3. 5.

keine Einrichtung der Urgemeinde bewahrt haben können, wird niemand behaupten. Eine nähere Verwandtschaft der ältesten Christen mit den Essäern wird schwerlich jemand widerlegen. So dicht ist der Nebel, welcher über der urgemeindlichen Verfassung liegt, auf keinen Fall, dass sich nicht einige Grundrisse erkennen liessen. Für die christliche Liebesthätigkeit Diakonen, für die Disciplin Presbyter, für den Cultus Archisynagogen, welche recht gut auch zu den Presbytern gehört haben können[1]). Eine Weihe durch Handauflegung wird auch bei den Presbytern und Archisynagogen nicht gefehlt haben.

Die von Paulus und der Apostelgeschichte bezeugte Stellung des Herrenbruders Jacobus an der Spitze der Urgemeinde von Jerusalem wird bestätigt durch Hegesippus, dessen Angaben Löning zwar nicht in jetzt üblicher Weise verwirft[2]), aber doch wesentlich abschwächt. Von vorn herein ist es nicht zu billigen, dass Löning (S. 106) auch den Jacobus zeugen lässt gegen eine eigentliche Organisation der Christen in Jerusalem, „wie dies auch mit dem Bestreben des Jacobus, die Christen in der religiösen und politischen Gemeinschaft der Juden festzuhalten, im Widerspruch gestanden hätte." Freilich

---

[1]) Nach Schürer (a. a. O. S. 366) konnte bei den Juden jemand zugleich ἄρχων und ἀρχισυνάγωγος sein.

[2]) Die Glaubwürdigkeit Hegesipp's in Hinsicht der jerusalemischen Verhältnisse um 60—70 bestreitet Harnack (a. a. O. Sp. 425) desshalb, weil seine Berichte über die jüdischen Secten „theils confus, theils unrichtig" seien, d. h. nicht zu Harnack's Vorstellung stimmen. So leicht konnte ich nicht mit Hegesippus fertig werden, habe mich vielmehr bemüht, in diese wichtigen Berichte einiges Licht zu bringen, vgl. meine Schrift: Judenthum und Judenchristenthum, 1886, S. 40 f. Das antipaulinische Judenchristenthum Hegesipp's wird wohl von Harnack und Gefolge immer noch geleugnet, aber gar zu sichtlich nach einem tendenziösen Anti-Baurianismus, dessen Begründung nicht zu den bleibenden Verdiensten des verewigten Albrecht Ritschl gehört, nach einer Geschichtsconstruction a priori, welche selbst das Judenchristenthum des Hermas-Hirten abstreiten kann. So werden auch die Angaben Hegesipp's über die jüdischen Secten a priori verworfen.

lässt Hegesippus Jacobus den Gerechten noch allgemeine Verehrung in Israel genossen haben (bei Eusebius KG. II, 23, 10). Den Jacobus allein lässt er das Vorrecht gehabt haben, in das Heilige des Tempels einzugehen und dort unablässig zu beten für Erlösung des Volkes (ebdas. II, 23, 6). Aber aus solchem Festhalten einer Gemeinschaft mit dem Judenthum und seinem Tempel als Bethaus darf man ebenso wenig, wie aus dem täglichen Zusammenkommen der Urgemeinde von Jerusalem in dem Tempel (Apg. 2, 46. 3, 1 f.), auf das Fehlen jeglicher Gemeindeorganisation der Christen schliessen. Den Essäern, welche Hegesippus (ebdas. IV, 22, 7) unter den damaligen 7 Häresien Israels zuerst erwähnt, wird doch auch Löning eine besondere Gemeindeorganisation belassen, und dass die verwandten Rechabiten eigene Priester hatten, steht fest (s. o. S. 102, Anm. 2).

Hegesippus stellt nun aber den Jacobus als das Oberhaupt nicht bloss der Urgemeinde, sondern auch der ganzen Christenheit dar und schreibt ihm eine ähnliche Stellung zu, wie Jesu selbst im Verhältniss zu den Aposteln (bei Eusebius KG. II, 23, 4): *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.* Solche Stellung des Jacobus stimmt zu der Bedeutung der Gemeinde von Jerusalem als der Gemeinde der Metropole des Christenthums und steht im Einklange mit der Angabe des Paulus Gal. 2, 12, dass dem Ansehen des Jacobus sich in Antiochien alle gläubigen Juden fügten, voran Kephas, der erste Apostel, selbst Barnabas, nur nicht Paulus selbst. So erscheint Jacobus der Bruder des Herrn als der erste Statthalter Christi, welchem die an die verlorenen Schafe vom Hause Israel ausgesandten Apostel zunächst stehen. Dem Jacobus giebt aber Hegesippus auch den Amtsnamen des Episkopos (bei Eusebius KG. IV, 22, 4): *καὶ μετὰ τὰ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Dem Wortlaute widerstreitet Löning's Behauptung (S. 108): „Während dem

Jacobus ein Amtstitel nicht gegeben wird, eben weil er kein Amt inne hatte, sondern nur thatsächlich die Christen sich seinem Einfluss unterordneten, ist Symeon der Erste, der als Episcopus von ihm bezeichnet wird." Den Symeon bezeichnet Hegesippus keineswegs bloss als zweiten Verwandten des Herrn, sondern lässt ihn nach dem Märtyrertode des Jacobus (62) ausdrücklich „wiederum — als Bischof", d. h. als zweiten Bischof, eingesetzt sein. Zu diesem Episkopate ward Symeon wohl wegen seiner Verwandtschaft mit dem Herrn erhoben, aber keineswegs so, dass man mit Löning (S. 106) sagen dürfte: „Die Stellung, welche Jacobus unter den Christen in Jerusalem eingenommen hatte, beruhte auf seiner Verwandtschaft mit Jesu und auf seinem persönlichen Ansehen." Der erste Episkopos ist nach Hegesippus nicht Symeon, sondern Jacobus gewesen. Nur darüber lässt uns Hegesippus im Ungewissen, ob dieser Episkopat sich auf die Gemeinde von Jerusalem oder auf die gesammte Christenheit bezog. Nahe liegt die Annahme, dass er sich zunächst auf die Gemeinde von Jerusalem, aber kraft der Bedeutung derselben als Metropole auch auf die ganze Christenheit bezog. Den griechischen Namen ἐπίσκοπος mag man in der hebräischen Gemeinde von Jerusalem selbst, wenigstens nicht von Anfang an, gebraucht haben. Aber Löning (S. 21 f.) macht darauf aufmerksam, dass im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. „auf einer verhältnissmässig grossen Zahl von Inschriften ἐπίσκοποι als Beamte in den Landstrichen östlich vom Jordan am Hauran, in der Dekapolis, in Batanäa, Auranitis, sowie in den angrenzenden Gegenden der Provinz Arabia I" erscheinen. Da wir nun wissen, dass die Ebionäer Archisynagogen anstatt der Episkopen hatten (s. o. S. 103, Anm. 1), liegt die Annahme sehr nahe, dass man in den Nachbarländern von Palästina, wo auch die griechische Sprache verbreitet war, den Archisynagogen oder Vorsteher des Gottesdienstes ἐπίσκοπος nannte. Derselbe war ja schon bei den Juden recht eigentlich ein Aufseher, welcher darauf zu sehen hatte, dass bei dem Gottesdienste alles in gehöriger Ordnung geschah. Und für die Christen musste der Gottesdienst

solche Bedeutung haben, dass die Aufsicht über den Gottesdienst eines Jacobus, welcher ohnehin von Hegesippus recht priesterlich geschildert wird (bei Eusebius KG. II, 23, 6), nicht unwürdig erscheinen kann.

Löning selbst (S. 81 f.) findet es nicht unwahrscheinlich, dass die ältesten Christengemeinden in Palästina auch das Amt der Archisynagogen übernommen haben, welche bei den Juden Leiter der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung waren, und dass der Name aufgegeben ward, seit bei den Christen der Ausdruck ἐκκλησία den Ausdruck συναγωγή verdrängte. Darin kann ich freilich Löning nicht beistimmen, dass auch das Amt der Archisynagogen habe verschwinden müssen, weil bei der christlichen Feier des heiligen Mahles die Leitung des Gottesdienstes auf's Engste verbunden gewesen sei mit der Vermögensverwaltung, also auf die Presbyter übergehen musste. „Es konnte dies um so leichter geschehen, da auch in den jüdischen Gemeinden ein Archisynagoge häufig einer der Gemeindevorstände war." Die Leitung des Gottesdienstes wird wichtiger erschienen sein als die Vermögensverwaltung, und wenn Beides vereinigt werden musste, so wird dem christlichen Archisynagogen eher die Vermögensverwaltung mehr und mehr zugefallen sein, als dass er gar ganz hätte weichen müssen. Das wäre ein Fortschritt zu einer monarchischen Gemeindeverfassung. Den Ebionäern, welche Presbyter und Archisynagogen hatten, spricht Harnack (a. a. O. Sp. 426) monarchische Bischöfe geradezu ab, kann es uns aber nicht wehren, in den ebionäischen Archisynagogen den Keim zu sehen, aus welchem anderswo der monarchische Episkopat erwuchs oder erwachsen war.

Harnack (a. a. O. Sp. 428) erklärt es nun wohl für einen weiteren Schritt in das Bodenlose, wenn man die Ausbildung eines monarchischen Episkopats in dem Judenchristenthum mittelst der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien nebst Zubehör beweisen wollte. Hat er doch in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte (I, S. 236 f. der ersten, S. 265 f. der zweiten Auflage) erklärt, „dass auf

diesem Gebiete nichts weniger als Alles noch im Dunkeln liegt", dass diese Schriften, wie sie vorliegen, nicht früher zu setzen seien als in den Anfang des 3. Jahrhunderts[1]). Aber diese Erklärung darf uns nicht abschrecken, das, was wirklich schon feststeht, zu behaupten, nämlich dass diese pseudoclementinischen Schriften auf alter, pseudopetrinischer Grundlage (*Κηρύγματα*, *Περίοδοι Πέτρου*) beruhen, dass der Brief des Petrus an Jacobus und die *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* die Geheimschrift der Kerygmen des Petrus einleiten, dagegen der Brief des Clemens an Jacobus die clementinische Bearbeitung, die älteren Recognitionen (Clementis itinerarium praedicationis Petri) und die jüngeren, aber nicht über die Zeit M. Aurel's hinausführenden Homilien (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*). Die pseudopetrinische Grundlage fällt, wie sich gleich bestätigen wird, noch vor 135[2]), die pseudoclementinische dagegen nicht vor 140[3]).

In der alten pseudopetrinischen Grundlage dieser Schriften wird nun Jacobus als der Episkopos der ganzen Kirche, welcher selbst über den Aposteln steht, bestätigt. *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* (der Gesammtkirche) schreibt Petrus mit der Bitte, die übersandten Bücher seiner (des Petrus) Kerygmen nur ebenso überliefert werden zu lassen, wie schon Moses den (70) Aeltesten, welche seinen (Mose's) Stuhl übernahmen, die Ueberlieferung gab. So möge Jacobus den unter ihm stehenden 70 Presbytern (c. 2 p. 3,

---

[1]) So Löning (S. 77, Anm. 6): „In den dem zweiten oder wahrscheinlicher dem dritten Jahrhundert angehörigen Clementinen", aber S. 119: „Zur Zeit, als die Recognitionen und Homilien des Pseudo-Clemens in die heute vorliegende Form gebracht wurden, wohl spätestens am Anfang des 3. Jahrhunderts."

[2]) Zu den vielgelesenen Recognitionen können wohl noch im 3. Jahrhundert einige Zuthaten hinzu gekommen sein, aber ohne Bedeutung für das Ganze, wie die Zuthat III, 2—11, welche nicht vor dem 4. Jahrhundert geschrieben sein kann.

[3]) Vgl. m. apostol. Väter S. 297, Anm. 11. Für die Verfassung der christlichen Urgemeinde kommt also die pseudoclementinische Bearbeitung, von welcher ich hier absehe, weniger in Betracht.

18 ed. Lagard.) die Kerygmen-Bücher überliefern als Geheimschrift für beschnittene Gläubige, welche den Lehrerberuf erwählen. Diesen Vorschlag richtet Jacobus an seine (70) Presbyter, welche ihn gutheissen. Da erscheint Jacobus als Bischof der Kirche überhaupt, an welchen auch der erste Apostel ein Gesuch richtet, unter ihm in der Metropole Jerusalem 70 Presbyter, wie bei Moses, auch entsprechend der Mitgliederzahl des jüdischen Synedrion. Ein monarchischer Episkopat, dessen centraler Bedeutung auch ein Presbyterium nach Art des jüdischen Synedrion entspricht. Aber ein monarchischer Episkopat wird auch ausser der Metropole Jerusalem vorausgesetzt. Jeder beschnittene Gläubige, welcher den Lehrerberuf erwählt und die Geheimschrift erhält, ist gebunden an das Urtheil seines Bischofes (Contest. Jac. c. 2 p. 3, 2 *τῇ τοῦ ἐπισκόπου μου γνώμῃ*. c. 3 p. 5, 14 *τῷ γὰρ ἐπισκόπῳ μου*).

Als der Bischof der Metropole Jerusalem, welcher als solcher selbst über den Aposteln steht, als das Oberhaupt der Christenheit erscheint Jacobus auch in den Abschnitten des ersten Buches der Recognitionen, welche sich selbst als Wiederholung des Inhalts der ersten 7 Bücher jener Petrus-Kerygmen geben[1]). Gehen wir weiter in die *Περίοδοι Πέτρου*, welche die Grundschrift fortsetzen und leicht zu erkennen sind in Recogn. IV—VI (nebst einer Einleitung am Schluss von Buch III), so finden wir ebensowohl die oberbischöfliche Stellung des Jacobus und seiner Nachfolger in der Metropole festgehalten als auch die Einsetzung monarchischer Episkopen über den Presbytern und Diakonen in der Heidenkirche. In Cäsarea setzt Petrus bei seiner Abreise zum Bischofe ein den Zakchäus mit Auflegung der Hände, welchen man als Christi Statthalter achten soll, ausserdem 12 Presbyter, deren Zahl ohne

[1]) Clem. Recogn. I, 43: Iacobum qui a domino ordinatus est in ea (Hierusalem) episcopus. c. 44 unusquisque nostrum (apostolorum) Iacobo interrogante quae a nobis per loca singula gesta sint audiente populo breviter exponimus. c. 68 Iacobum episcoporum principem. c. 70 ab episcopo Iacobo. c. 72 Iacobus episcopus. c. 73 Iacobus archiepiscopus.

weiteres an die Apostel erinnert, und 4 Diakonen[1]). So setzt Petrus auch in Tripolis einen Bischof, 12 Presbyter, 4 Diakonen ein, wozu hier noch Diakonissen (viduae) kommen (VI, 5). Aber über allen in der Heidenwelt gegründeten Christengemeinden steht der Metropolit von Jerusalem, Jacobus und Nachfolger, welcher alle Lehrer des Christenthums unter den Heiden zu prüfen und zu beglaubigen hat[2]). Dass so etwas nach dem Untergange der judenchristlichen Urgemeinde daselbst 135 ursprünglich geschrieben sein konnte, hat Harnack erst denkbar zu machen, ehe er uns verbieten darf, diese Schriften für die Urgeschichte der christlichen Gemeindeverfassung zu benutzen. Die pseudopetrinischen Grundschriften setzen wohl die römische Zerstörung Jerusalems schon voraus (Clem. Recogn. I, 39. 64), aber kennen den Untergang der judenchristlichen Urgemeinde daselbst 135 noch nicht. Um so mehr fällt es in's Gewicht, dass sie nicht bloss Jerusalem als den leitenden Vorort der Christenheit, zuerst vertreten durch Jacobus, sondern auch den monarchischen Episkopat, in wie ausser der Metropole, den Episkopos als Statthalter Christi, die Presbyter, welchen die monita vitae obliegen, nebst Diakonen an der Spitze der Christengemeinden voraussetzen. Kann es als bodenlos erscheinen, wenn wir mindestens seit der Zerstörung Jerusalems

---

[1]) Clem. Recogn. III, 66: Petrus manibus superpositis Zacchaeo oravit, ut inculpabiliter episcopatus sui servaret officium. post haec XII presbyteros ordinavit et diacones IV. et ait: Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis, quem quasi Christi locum servantem honorare debetis. — audite ergo eum attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.

[2]) Petrus redet zu den Heiden Clem. Recogn. IV, 35: Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel eius quicunque post ipsum fuerit. nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est.

eine monarchische Ausbildung der Gemeindeverfassung in dem Judenchristenthum wahrnehmen?

Die Vorsteherschaft über die Kirche kann dadurch nicht ihre amtliche Bedeutung verlieren, dass ihr erster Inhaber Jacobus des Herrn Bruder war, und dass sie noch bei ihrem zweiten Inhaber an die Verwandtschaft des Herrn geknüpft ward. Sollte die Verwandtschaft Jesu einmal an der Spitze der Kirche stehen, so war vor allem das Amt eines Vorstehers der Metropole aus ihr zu besetzen. Löning (S. 107 f.) widerstreitet auch darin dem Berichte des Hegesippus und aller alten Zeugen, dass er nicht einmal den Symeon als eigentlichen Bischof von Jerusalem gelten lässt. Er zieht hier nämlich den Bericht des Eusebius (KG. III, 5, 3) herbei, dass die Christengemeinde von Jerusalem in Folge einer Offenbarung noch vor dem (66 entbrannten) jüdischen Kriege nach Pella auswanderte, von wo aus sie sich ausbreitete in dem Ostjordanlande. Dort, nicht in Jerusalem soll sich die flüchtige Urgemeinde die erste Organisation gegeben haben durch Wahl des Symeon, eines Vetters des Herrn, zum Episkopos. „Die Hinrichtung des Jacobus aber [62], der Auszug aus Jerusalem [welcher doch schwerlich sofort nach dem Märtyrertode des Jacobus erfolgt ist], der Aufstand der Juden gegen Rom [seit 66] mussten auch diese Christen, trotzdem sie an dem jüdischen Gesetz und an der Beschneidung festhielten, aus der nationalen und religiösen Gemeinschaft mit dem Judenthum losreissen. Von den jüdischen Behörden verfolgt [was doch schon viel früher geschehen war], waren sie genöthigt, sich selbst eine Organisation zu geben. Wie Hegesippus berichtet, haben sie damals in Pella oder in dessen Umgebung [was Hegesippus gar nicht sagt] alle einstimmig den Symeon wegen seiner Verwandtschaft mit dem Herrn zu ihrem Oberhaupt gemacht. — Hatten sie in Jerusalem dem Ansehen des Jacobus sich untergeordnet, so war jetzt [jetzt erst?] eine äussere Organisation erforderlich geworden, die sie nur in der Wahl eines Oberhauptes finden konnten.“ Von solcher Oberhauptlosigkeit der Urgemeinde in den Jahren 62—66 will Hegesippus nichts wissen, welcher

daran nicht von fern denken lässt, dass die Urgemeinde erst nach 4 Jahren seit dem Tode des Jacobus, fern von Jerusalem sich organisirt habe durch Wahl eines Episkopos. Von einer jahrelangen Zwischenzeit und einem örtlichen Abstande zwischen dem Märtyrertode des Jacobus und der Bischofswahl des Symeon weiss auch Eusebius nichts, da er den Symeon wiederholt (KG. III, 11. 22. 32, 1. c. 35) als Bischof von Jerusalem bezeichnet, also wohl als solchen die Flucht nach Pella mitgemacht haben lässt. Ausser Jerusalem wird er den Symeon auch schwerlich geblieben sein lassen, sondern eher, wie später Epiphanius de mensuris et ponderibus c. 15, die nach Pella geflüchteten Christen [mit Bischof Symeon] nach Jerusalem zurückgekehrt sein lassen. In Pella lässt auch Löning (S. 109. 111) den Symeon nicht geblieben sein, aber auch nicht wieder in Jerusalem, sondern „in der Provinz Judäa, im Lande westlich des Jordan" seinen Wohnsitz genommen haben. Allein nicht in einen Winkel von Judäa, sondern in die Hauptstadt selbst versetzt uns Hegesippus durch den Bericht über den Märtyrertod Symeon's unter K. Trajanus [1]). Symeon war freilich nicht der einzige Verwandte Jesu. Hegesippus erzählt von zwei Enkeln des Judas, Bruders des Herrn, welche vor K. Domitianus geführt, aber als ungefährlich entlassen, die Gemeinde, ja die ganze Kirche leiteten als Märtyrer und Verwandte des Herrn [2]). Das heisst mehr, als Löning (S. 109)

[1]) Bei Eusebius KG. III, 32, 6: *μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ συνοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων* [wie Hegesippus ebdas. II, 23, 8 sq. auch den Märtyrertod des Jacobus in Jerusalem durch die israelitischen Häresien veranlasst sein lässt] *ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ. καὶ ἐπὶ πολλαῖς ἡμέραις αἰτιζόμενος ἐμαρτύρησεν, ὡς πάντας ὑπερθαυμάζειν καὶ τὸν ὑπατικόν* [schwerlich in einem dunklen Orte von Judäa], *πῶς ἑκατὸν εἴκοσι τυγχάνων ἐτῶν ὑπέμεινε· καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι.*

[2]) Bei Eusebius KG. III, 20, 6: *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου.* 32, 6 *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.*

zugiebt, nämlich „dass sie Vorstände ihres Wohnorts und der umliegenden Ortschaften gewesen seien". Die beiden Enkel des Judas erscheinen wirklich als Leiter der Gesammtkirche. Aber der urgemeindliche Grundsatz, dass die Leitung der Kirche der Verwandtschaft Jesu gebühre, schliesst weder einen Antheil der Apostel[1]), noch ein eigenes Amt der Oberleitung in der Metropole aus, welches eben aus dieser Verwandtschaft besetzt ward.

Seit dem Märtyrertode Symeon's (um 107) wird freilich die Besetzung des Episkopats von Jerusalem durch Verwandte Jesu nicht mehr berichtet. Aber dass bis zu dem Untergange der aus lauter Hebräern bestehenden Urgemeinde in Folge des zweiten jüdischen Krieges (135) nur Beschnittene Bischöfe von Jerusalem gewesen sind, bestätigt Eusebius KG. IV, 5. Solcher Bischöfe fand derselbe 15, nur ohne Angabe ihrer Zeiten, verzeichnet, so dass also nicht weniger als 13 in die Jahre 107—135 fallen würden, nämlich nach Jacobus und Symeon 3) Justus, 4) Zakchäus, 5) Tobias, 6) Benjamin, 7) Johannes, 8) Matthias, 9) Philippus, 10) Seneca, 11) Justus, 12) Levi, 13) Ephrès, 14) Joseph, 15) Judas. Dass die Nachfolger des langlebigen Symeon auffallend kurzlebig gewesen sein sollten, mochte Eusebius glauben. Weil Eusebius Bischöfe von Jerusalem 15 aus der Beschneidung bis 135, dann (KG. V, 12) „bis auf den historisch beglaubigten Bischof Narcissus (c. 190)" 15 aus den Heiden rechnet, behauptet Löning (S. 112), „dass die Bischofslisten bis auf Narcissus irgend ein Vertrauen nicht verdienen". Harnack bemerkt (a. a. O. Sp. 426): „Als es solche Verwandte [Jesu] nicht mehr gab, wurde die jerusalemische Gemeinde wiederum collegialisch regiert, d. h. das bestehende Presbytercollegium trat nun wieder allein hervor, wie die auffallend grosse Zahl von jerusalemischen Bischöfen im Laufe von 20 Jahren beweist." Näher liegt wohl die Annahme, dass die 13 Bischöfe Jerusalems von 107—135, unter welchen zwei mit dem Namen Justus stehen, durch

[1]) Vgl. 1 Kor. 9, 5 *ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς.* An der Oberleitung der Kirche durch Jacobus lässt Hegesippus ja die Apostel mitbetheiligt sein, s. o. S. 105.

Hinzunahme anderer Bischöfe in Palästina, wie des Zakchäus von Cäsarea, entstanden sind.

So vollkommen, wie Harnack meint, ist der Nebel, in welchem die judenchristlich palästinensische Gemeindeverfassung liegt, am Ende doch nicht. Die Metropol-Stellung, welche die Gemeinde von Jerusalem für sich in Anspruch nahm, die Oberleitung des Herrenbruders Jacobus wird bezeugt durch Paulus und die Apostelgeschichte, von Pseudo-Petrus und Hegesippus als Universal-Episkopat des Jacobus (und Symeon's) gefasst. Monarchische Episkopen der Einzelgemeinden als Stellvertreter Christi bezeugt Pseudo-Petrus. Derselbe bestätigt die Presbyter von Jerusalem, welche schon die Apostelgeschichte bezeugt, und stellt sie als ein christliches Synedrion von 70 Mitgliedern dar, wogegen sie in den Filialgemeinden der Christenheit, in welchen auch der Jacobusbrief 5, 14 Presbyter voraussetzt, der Zwölfzahl der Apostel entsprechen. Den Episkopen und Presbytern entsprechen bei den Ebionäern Archisynagogen und Presbyter. Nahe genug liegt es, den Ursprung dieser beiden Aemter, der Archisynagogen, welchen der Name von Episkopen wohl ansteht, und der Presbyter auf die beiden Grundbedürfnisse christlicher Gemeinden, Cultus und Disciplin, zurückzuführen. Für die christliche Liebesthätigkeit dienten Diakonen, deren Ursprung in der Apostelgeschichte wohl zu erkennen ist, nicht ohne eine essäische Vorbildung, Diakonen, deren amtliche Einsetzung Pseudo-Petrus bezeugt. Ausser diesen dreifachen Gemeindeämtern giebt es auch Lehrer (Apg. 13, 1), deren gar zu viele auftreten nach dem Jacobusbriefe 3, 1. Die Lehrer, welche ihren Beruf selbst erwählen, will Pseudo-Petrus nach Art der Juden, welche niemandem zu lehren erlauben, wenn er nicht zuvor den Gebrauch der h. Schriften gelernt hat (Petri epi. ad Iac. c. 1 p. 3, 15), einschränken, indem er sie für den Gebrauch seiner Geheimschrift bischöflicher Prüfung und Aufsicht unterwirft (Petri epi. ad Iac. c. 3 p. 4, 7 sq. Contest. Iac. c. 1 p. 4, 22 sq. c. 2 p. 5, 1 sq. c. 3 p. 5, 10 sq.). Ihre Wirksamkeit unter den Heiden ist an die Prüfung und Beglaubigung des Metropoliten von Jerusalem gebunden (s. o. S. 110, Anm. 2). Propheten (vgl. Apg. 13, 1) in den Gemeinden anzuerkennen, verbot dem

Pseudo-Petrus seine Grundansicht von Jesu als dem allein wahren Propheten[1]). Wer dieses Bild urgemeindlicher Verfassung für bodenlos erklären will, hat erst nachzuweisen, dass Pseudo-Petrus in einer späteren Zeit als vor 135 Boden hat, und die Unglaubwürdigkeit Hegesipp's mit Gründen zu erweisen, ja den Paulus, die Apostelgeschichte und den Jacobusbrief mehr oder weniger anzufechten.

Wie sollte es auch anders sein! Sobald es Christengemeinden in Jerusalem und Judäa gab, musste für Cultus, Disciplin und Liebesthätigkeit gesorgt werden. Das sind die Wurzeln der drei Aemter von Episkopen (oder Archisynagogen), Presbytern und Diakonen[2]). Ein Wunder würde es sein, wenn die judenchristliche Urgemeinde noch während der Begründung der Heidenkirche ganz verfassungslos geblieben wäre, wenn sie sich erst nach einem Menschenalter auf der Flucht eine Verfassung gegeben haben sollte. Ein Wunder würde es auch sein, wenn ihre Verfassung für uns, die wir doch nicht von allen Zeugnissen entblösst sind, in undurchdringlichen Nebel gehüllt sein sollte. Dagegen kann eine auctoritative Ausbildung der judenchristlichen Verfassung durch einen monarchischen Episkopat und die Aristokratie der Presbyter nicht Wunder nehmen, so gewiss auch hier eine Allmählichkeit anzunehmen ist, und Pseudo-Petrus wie Hegesippus die Anfänge der Urgemeinde mehr oder weniger nach ihrem Ausgange dargestellt haben werden.

---

[1]) Er selbst will kein Prophet sein (Petri epi. ad Iac. c. 2 p. 3, 22) und stellt die Aussagen der vorchristlichen Propheten als vieldeutig bei Seite (ibid. c. 1 p. 3, 13). Nur aus dem Gesetze sind die Propheten zu erklären (Clem. Recogn. I, 68. 69).

[2]) Dass bei den Judenchristen Episkopen und Presbyter keineswegs ursprünglich unbedingt einerlei waren, habe ich schon in meiner Erstlingsschrift über die clementin. Recognitionen und Homilien, 1848, S. 40, behauptet. In dem Rathe der Presbyter wird freilich der Episkopos von Anfang an nicht gefehlt haben.

Anzeigen.

O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch. Göttingen 1888. 8. S. 126.

Albert Klöpper hat in seinem gründlichen Werke über den Brief an die Colosser (1882, S. 232) den dringenden Wunsch geäussert, dass die alte Klage über den Mangel einer Bearbeitung der biblischen Angelologie bald verstummen möge. „Vielleicht entschliesst sich — ein jüngerer Theologe, der Bibelwissenschaft jenen nicht mehr abweisbaren Dienst zu leisten.“ Dieser Wunsch ist jetzt zum Theil erfüllt worden durch eine Bearbeitung der paulinischen Angelologie und Dämonologie. Nicht mit Unrecht weist Everling (S. 15) darauf hin, „wie das ungeschichtliche Verfahren des alten Rationalismus, über dessen Verwerflichkeit gewiss sattsam mit mehr oder weniger Selbstgefälligkeit lange Declamationen niedergeschrieben sind, doch noch immer in der Theologie sein Wesen treibt und namentlich unser Gebiet zu einem bequemen und wohl auch nicht ungern überlassenen Tummelplatz auserlesen hat. Manchen Theologen, der es trefflich versteht, auf diesen „Prügelknaben“ unserer Wissenschaft mitloszufahren, sehen wir in den angelologischen und dämonologischen Anschauungskreisen der neutestamentlichen Schriften wacker mithelfen zu einer vergeistigenden und modernisirenden Exegese; während es gerade hier gilt, im Interesse wahrhaft geschichtlicher Forschung die Dinge in der concreten Vorstellungsmässigkeit zu erfassen, in welcher sie gedacht sind“ Gewiss. Ein Grundsatz, welchen Schreiber dieses schon in den Schriften über die Glossolalie (1850) und den Galaterbrief (1852) mit besonderer Anerkennung Klöpper's befolgt hat. So habe ich denn bereits 1870 (in dieser Zeitschrift XIII, S. 240) bemerkt: „Wir haben hier schon bei Paulus einen guten Theil des Materials zusammen, welches der Gnosticismus für seine Weltansicht gebrauchte.“ Dieses Urtheil erkennt Everling (S. 120) in dem Sinne an, „dass es noch bedeutend zu erweitern sei.“

Leider geht Everling nicht so zu Werke, dass er in einer Einleitung die Angelologie und Dämonologie, welche Paulus vorfand, irgendwie zusammenstellte, dann dieselbe in den Paulus-Briefen nach der Zeitfolge untersuchte, endlich das Ergebniss zusammenfasste. Wir erhalten eine andersartige Einleitung (S. 3—6). Der erste Abschnitt (S. 7—76) behandelt das Gedankenmaterial der vier Hauptbriefe, deren Aechtheit

allerdings keiner ernstlichen Vertheidigung bedarf, und zwar in umgekehrter Zeitfolge: Römerbrief, Korintherbriefe, Galaterbrief, was gewiss ein Mangel ist. Der zweite Abschnitt (S. 77 bis 117) behandelt das Gedankenmaterial der mehr oder minder angezweifelten Sendschreiben, nämlich: Thessalonicherbriefe (die Aechtheit des 2. Thessalonicherbriefes wird nicht behauptet), Philipperbrief (dessen Aechtheit mit Recht behauptet wird), Kolosserbrief (dessen Uebereinstimmung mit der Angelologie des Paulus verfochten wird), Ephesierbrief, Pastoralbriefe.

Der dritte Abschnitt (S. 118—126) enthält die abschliessende Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse. Dem Paulus zerfallen die Engel nicht in entweder böse oder gute, entweder sündige oder absolut sündlose Geister. Mit Ritschl gewinnt Everling bei Paulus die Vorstellung einer Klasse von Engeln, „welche weder definitiv gut noch definitiv böse sind, welche in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten". Der Apostel kennt eine grosse Schaar Geistwesen, die eine unverkennbare Beziehung zu den vorchristlichen, jüdischen und heidnischen religiösen Bestimmungen und cultischen Handlungen haben [von mir nachdrücklich hervorgehoben an den *στοιχείοις τοῦ κόσμου*]. „Schon bei der Gesetzgebung haben Engel eine hervorragende Rolle gespielt, da dessen Anordnung auf sie zurückzuführen sein wird (Gal. 3, 19); dann waren sie Aufseher über das dem Gesetz unterworfene, unmündige Judenthum (Gal. 4, 3. 9) und zugleich die realen Mächte, welche als *πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι* dem Götzendienste der Heiden seine Bedeutung gaben (1 Kor. 8, 4—6) und jene mit unwiderstehlicher Gewalt ihren Götzen zuführten (1 Kor. 12, 2). Dies alles ist mit dem Erscheinen Christi anders geworden, durch welchen sie principiell ihre Machtbefugnisse eingebüsst. Der Knechtsdienst, den ihnen die Juden in ihrer Unmündigkeit erwiesen, hat nun ein Ende (Gal. 4, 3); auch die Heiden kennen nur noch den Einen Gott und Einen Herrn (1 Kor. 8, 6), jene sind schwache und armselige Geister geworden im Verhältniss zu Christus, in deren Dienst der Heide nur dann wieder zurückfällt, wenn er judaistischen Einflüssen nachgiebt (Gal. 4, 9). — Darum kann denn auch der vom Gesetz freie und mündige Christ mit Paulus in froher Gewissheit ausrufen: — *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί — οὔτε δυνάμεις — δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* — (Röm. 8, 38), und kann der Apostel sich rühmen, eine Weisheit zu verkünden, die von Gott stammt, höher als die Weisheit jener *ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 6. 8). Desshalb weiss er auch, dass diese Geister aufmerksame Zuschauer seines apostolischen Wirkens und Leidens sind (1 Kor. 4, 9), und würde

keinen Augenblick zögern, einem solchen Engel, sollte er erscheinen, ein anderes Evangelium zu verkünden, sein ἀνάθεμα entgegenzurufen (Gal. 1, 8), ja er kennt ein Gericht, welches dereinst den Christen über diese Engel zustehen wird (1 Kor. 6, 3), wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi; denn dann sollen ja diese im Princip verworfenen Geistwesen vollständig und endgültig ausser Wirksamkeit gesetzt werden (1 Kor. 15, 24 vgl. 2, 6)."

Zu nicht geringem Theile sehe ich hier durchdringen, was ich seit 1850 und 1852 im Gegensatze gegen die herrschende Exegese behauptet habe über Gal. 4, 3. 9. 1 Kor. 2, 6. 8. 4, 9. 8, 6 (Galaterbrief S. 66 f.). Auch was ich (Glossolalie S. 51 f.) über die πνεύματα 1 Kor. 14, 12. 32 ausgeführt habe, wird zwar (S. 40 f.) nicht berücksichtigt, aber thatsächlich in der Hauptsache bestätigt. An meiner Erklärung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20 wird (S. 70 f.) nur das Siderische nach dem Vorgange von Fr. Spitta (der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas, 1885, S. 265 f.) beseitigt zu einseitiger Anerkennung von Elementargeistern, welche ich keineswegs ausgeschlossen habe, aber auch das Siderische nicht ausschliessen lassen kann. Eine wesentliche Abweichung von meiner Ansicht findet sich nur bei Kol. 1, 20, wo Everling (S. 89 f. 120 f.) das εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nach dem Vorgange Klöpper's in Einklang bringen will mit den unzweifelhaft ächten Briefen des Paulus; für mich nicht überzeugend. Man mag das Eine oder das Andere beanstanden oder vermissen, immer haben wir den ersten Versuch einer umfassenden Darstellung der paulinischen Angelologie und Dämonologie mit Dank anzunehmen.

Nur Eines sei noch gelegentlich bemerkt. Bei den Schriften der jüdischen Apokalyptik, welche hier sehr zu beachten sind, hält sich Everling (S. 19 f. 23. 39. 72 f.) so ganz an die Ansichten, welche E. Schürer in der Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Th. II. 1886, vorgetragen hat, dass er auf die Ergebnisse meines Werkes über die jüdische Apokalyptik, 1857, welche ich bei Henoch II (C. 37—71), dem Ezra-Propheten mit guten Gründen aufrecht erhalten und durch weitere Untersuchung der Apokalypse des Baruch ergänzen konnte (in dieser Zeitschrift 1887. III, S. 257—278. 380 f. IV, S. 488—498), nicht einmal Rücksicht nimmt. So freilich auch H. Holtzmann (Synoptiker S. 76. 84). A. H.

I. Albrecht Wirth, Quaestiones Severianae (Bonner Inaugural-Dissertation). Lipsiae 1888. 61 S. gr. 8.

II. Wilhelm Ohnesorge, Die römische Provinzliste von 297, Teil I. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht Nr. 449 des Duisburger Realgymnasiums. Duisburg 1889. 50 S. 4.[1])

Diese Erstlingsarbeiten zweier begabter junger Historiker beschäftigen sich mit der späteren römischen Kaiserzeit und legen für den kritischen Tact der Verfasser ein vortheilhaftes Zeugniss ab. Leider ist die Auswahl der behandelten Materialien zumeist nicht geeignet, das Interesse weiterer gebildeter Kreise zu beherrschen; da zudem die kirchenhistorische Ausbeute eine ziemlich sterile ist, so werden die Leser dieser Zeitschrift meinen gedrängten, zusammenfassenden Bericht begreiflich finden.

I. 1. Die erste Arbeit verliert sich viel zu viel in unwesentliche chronologische Detailforschungen; dies tritt namentlich im Abschnitt A (Res gestae a. 193 — 235, Adnotationes ad res gestas 1 — 14, S. 7—42) zu Tage, wo minutiöse Untersuchungen geboten werden über Caracalla's Geburtsjahr, das Consulatsjahr des Kaisers Septimius Severus, über die Zeit der Einnahme von Byzanz durch diesen Imperator, über den Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, die Zeit der Beförderung Caracalla's zur Augustuswürde (Adnotatio 1. 3. 6. 8.

---

[1]) Vgl. hierzu Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Grossen, zweite Aufl., Leipzig 1880, meine „Licinianische Christenverfolgung", Jena 1875, meine Aufsätze: 1. „Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit". Fleckeisen'sche Jahrbücher für Philol. u. Pädag. 1875, H. 3, S. 201—221, 2. „Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren röm. Kaiserzeit", Philologus, Bd. 36, H. 4, S. 597—626, zumal S. 619—626, 3. „Das Christenth. u. d. röm. Staat zur Zeit des K. Septim. Sever.", Jahrb. für prot. Theol. IV, S. 273—327, 4. „Das Christenth. u. d. röm. Staat zur Zeit des K. Commodus", ebenda X (1884), H. 2, S. 268—288, H. 3, S. 395—434, 5. „Christenverfolgungen", F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie, Liefg. 3, S. 215—288, Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884, Ad. Hilgenfeld's Anzeige meiner „Licinianischen Christenverfolgung" und des neuhellenischen Licinius, Zeitschr. für wiss. Theol. XIX, H. 1, S. 159—167, XXVIII, H. 4, S. 508—512, Acta martyr. Scillitanor. graece edita ab Herm. Usener in Indice scholarum Bonnens. per menses aestivos a. 1881, Bonnae 4 p. 6, Aubé, Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains. Paris 1881, Ad. Hilgenfeld, Anzeige der Usener'schen Publication, und Rud. Hilgenfeld, Recension der Aubé'schen Étude, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXIV (1881), H. 3, S. 382 f., XXV, H. 3, S. 369—371 nebst Note 1 von Ad. Hilgenfeld, meine zusammenfassende Anzeige von Usener und Aubé, Göttinger philol. Anzeiger XII (1882). Nr. 7, S. 424—430; endlich Rud. Hilgenfeld, „Verhältniss des röm. Staates zum Christenth. in den beiden ersten Jahrh.", Zeitschr. für wiss. Theol. XXIV, S. 291—331.

9. S. 19. 23. 28. 31—34)! Weiter sucht Wirth gar den Tag genau zu ermitteln, an dem Elagabal von Macrinus abfiel (12., S. 40), endlich den Geburts- und Sterbetag des Kaisers Alexander Severus (13. 14., S. 41—44). Auch der Abschnitt „De acclamationibus imperatoris Severi (4., S. 24—27) kann nur wenige Fachgenossen interessiren. Nur Adnot. 9, S. 32 bis 34 bedarf hier noch einer weiteren gedrängten Erörterung: Ich selber habe vor Jahren, mich stützend auf die Combination von Spart. Sept. Sev. c. 17 (die entscheidende, nur von Keim beanstandete, Stelle!) mit Eus. h. e. VI, 1. 2. 7, den Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, wie es von einst bis heute üblich war, auf 202 datirt (vgl. meinen Aufsatz „Das Christenth. u. d. röm. Staat zur Zeit d. Kais. Sept. Severus", Jahrb. f. prot. Theol. IV, S. 301 ff., meine „Christenverfolgungen", F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie, Liefg. 3, S. 229). Wirth bringt nun in directer Polemik gegen mich heraus, Septimius hätte sein bekanntes Verbot des Judenthums und Christenthums schon im J. 200/201 erlassen! Das ändert indess an der Sache so gut wie gar nichts; ich gönne unserm Verfasser von ganzem Herzen diesen Triumph. Beachtenswerth ist jedoch Adnot. 2, S. 20—23 („Severum maiestatis non reum fuisse"). Hier macht Verfasser in scharfsinniger Darlegung wahrscheinlich, dass der Bericht des Spartianus (Sept. Sev. c. 4), wonach der spätere Kaiser Septimius Severus unter Commodus als Majestätsverbrecher angeklagt, aber freigesprochen wurde, ungeschichtlich ist bezw. auf einer Verwechslung beruht: Wohl ist der spätere Kaiser Didius Julianus unter dem schmachvollen Regime des dritten Antoninus von der Anklage des Hochverraths freigesprochen worden (Spart. Did. Jul. c. 2), aber niemals der Vater Caracallas; Spartian scheint eben, ähnlich wie er den Helvius Pertinax mit Severus Pertinax verwechselt hat (Spart. Sev. c. 2), so hier den Septimius Severus mit Julianus Severus verwechselt zu haben. In Folge dieses Ergebnisses wird übrigens meine Beweisführung (s. meinen Aufsatz „Das Christenthum und der röm. Staat zur Zeit des K. Commodus", Jahrbücher für prot. Theol. X, H. 3, S. 401 ff., zumal 408 f.) nicht etwa hinfällig, da sich ja an der Authentie zweier weiterer dort verwertheten Stellen der historia augusta, Spart. Did. Jul. c. 2 (s. oben) und Capitolin., Antoninus Philos. c. 11, nicht rütteln lässt.

2. Weit verdienstlicher als Abschn. A ist Abschn. B „Analecta ad administrationem pertinentia" (S. 41—54), welcher zunächst unverächtliche Ausführungen über die Vermehrung der hauptstädtischen Garnison durch Septimius (1., S. 44—47) und über die Jurisdiction des Stadtpräfecten enthält (2., S. 47—49).

Mit Recht hält Verfasser (S. 48) die Erzählung des Eusebius (h. e. V c. 21) über das Apollonius-Martyrium mit mir (Jahrbücher f. prot. Theol. a. a. O. S. 400 ff.) gegenüber Aubé's hyperkritischer Anzweiflung für geschichtlich. Nach dieser Schilderung wurde der Christ Apollonius als Senator dem Prätorialpräfecten Perennis, nicht dem Stadtpräfecten zur Aburtheilung überwiesen, obgleich, wie Verfasser richtig betont, sonst gerade der Stadtpräfect gegen die Christen auf Grund der drakonischen Strafbestimmungen gegen die collegia nocturna et illicita einzuschreiten hatte. Den Abschn. B beschliessen wirklich dankenswerthe chronologische Untersuchungen (3., S. 49 — 53, „Anni proconsulum Africae a Pertinace usque ad Dionem"). Ich nehme Notiz davon, dass Verfasser (S. 50 f.) das Proconsulat des Asper statt auf 205 lieber schon auf 197 ansetzen möchte. Mit Fug verlegt Wirth (S. 52) das Proconsulat des durch Tertullian's kleine Schrift (ad Scapulam) bekannten Christenverfolgers Scapula auf die nächste Zeit nach Sever's Tode († im Februar 211), auf das Jahr 211/12.

3. Der Schlussabschnitt C bietet Analecten über das Leben und die Schriften des Cassius Dio, des „orientalischen Livius" (1.—3., S. 54 — 61). Das Beste sind da die Schlussausführungen, der Nachweis, wonach Cassius Dio, obzwar als Hellene mehr zum Tadel als zum Lobe des Römischen geneigt, mit löblicher Unparteilichkeit über die zeitgenössischen Imperatoren von Commodus an geurtheilt hat.

Als Vorläufer einer grösseren Monographie über die sogenannte severianische Dynastie oder einzelne Seiten ihrer Verwaltung, etwa über die hohen Verdienste des Septimius auf juridischem Gebiete, erkenne ich Wirth's Erstlingsarbeit, die sichtlich bei manchem Verdienstlichen unter dem spröden Stoff leidet, gern an.

II. 1. Das von Th. Mommsen nach einem Codex der Veroneser Capitularbibliothek (etwa saeculi VII), in den „Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften" von 1862, Berlin 1863, S. 489 — 518 bezw. 538 zum ersten Mal edirte diocletianische Provinzialverzeichniss von 297 halten für unbedingt echt Mommsen selber, Preuss, Marquardt und Ref. (Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren röm. Kaiserzeit, Neue Jahrbücher für Phil. u. Pädagogik 1875, S. 204). Ganz oder theilweise bekämpft haben diese Ansicht Nöldeke, Czwalina, v. Rohden und vor Allem Kuhn (Neue Jahrbücher für Phil. u. Pädag. 1877, S. 697 — 719).

Auch Ohnesorge schliesst sich an die Mommsen'sche These an und bemüht sich, in dieser — noch unvollendeten — tüchtigen Monographie zum ersten Mal in systematischer Beweisführung darzulegen, „dass der Text des Verzeichnisses, so verdorben er überliefert ist, von späteren Zuthaten im Wesentlichen frei geblieben ist, uns mithin Zahl und Namen der römischen Provinzen unter Diocletian richtig aufbewahrt hat" (S. 1). Verfasser wendet sich in erster Linie gegen die Kuhn'sche These, wonach sieben der in der Liste genannten Provinzen, Augusta Euphratensis, Phrygia secunda, Hellespontus, Narbonensis secunda, Aquitania II, Arabia Augusta Libanensis, unter Diocletian noch nicht eingerichtet waren, „das Veroneser Verzeichniss somit als ganzes betrachtet, für irgend eine bestimmte Zeit als zutreffend nicht erachtet werden kann" (S. 1. 15). Diese Annahme wird von unserem Verfasser mit grossem Geschick widerlegt (S. 15—49). Drei kleine Karten, die Provinzialeintheilung Diocletian's veranschaulichend — die nach Diocletian eingerichteten Provinzen sind eingeklammert —, erhöhen die Brauchbarkeit der Schrift, nämlich I. S. 4 die Präfectur Illyricum, II. S. 18 Diöcese des Orients (mit Ausnahme von Aegypten), III. S. 28 die gallische Diöcese.

2. Ich hebe einige Ausführungen bezw. Ergebnisse des Verfassers aus, die von allgemeinerem Interesse sind: „Da .. von jenen im Jahre 400 (d. i. zur Zeit der Abfassung der sog. „Notitia dignitatum") bestehenden Provinzen nachweislich 20 Provinzen erst in den Jahren 313—400 eingerichtet worden sind, zählte das römische Reich im Jahre 313, dem Todesjahr Diocletian's, genau 100 Provinzen" (S. 9, vgl. mit S. 7 und 8). Beachtenswerth sind ferner die Ausführungen S. 13 f.: „Die ... orthographischen Fehler, die Corrumpirung einzelner Wörter, wie der Namen Cyprus, Haemimontus, Ripensis, Belgica, Sitifensis in tupus, emossanus, pariensis, betica, tabia insidiana, auf die sich v. Rohden bezieht, ist für die Entscheidung unserer Frage durchaus unwesentlich ..... Uebrigens erklären sich jene Wortverdrehungen vielleicht durch die Annahme, dass der Schreiber ein Grieche gewesen ist, welcher der lateinischen Sprache nur unvollkommen mächtig war. Für diese Ansicht spricht der Umstand, dass jene Wortverdrehungen eine griechische Färbung verrathen. So findet sich statt der zwei Buchstaben ph, die doch dem einen Buchstaben φ entsprachen, ausnahmslos der eine Buchstabe f: fenice, phanfilia, frigia prima, frigia secunda, oder p: eupatensis, ferner th (ϑ) statt t: tharaconensis; für Moesia der griechische Name misia u. s. w." Mit Fug bemerkt Verfasser S. 19: „Diocletian's kriegerische und organisatorische

Massregeln in den euphratensischen Provinzen waren von so wunderbarem Erfolge begleitet, dass dem früher unaufhörlich beunruhigten Orient endlich ein vierzigjähriger Friede zu Theil wurde. Erst 337, im Todesjahr Constantin's, brach Sapor wieder in Mesopotamien ein, nachdem der Friede in der langen Zwischenzeit auch nicht ein einziges Mal gestört worden war."

3. Zur Ergänzung der Literatur verweise ich Verfasser zunächst auf Hermann Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, Band II, 1887, S. 45—48, der freilich mehrfach sich an Czwalina und gar an Kuhn anschliesst; jedenfalls sind diese gründlichen Ausführungen beachtenswerth. Sodann mache ich Ohnesorge hier um so mehr auf meine, von ihm überschenen, Erörterungen im „Philologus" (Bd. 36, H. 4, S. 619—626), „Zur Kritik der diocletianischen Provinzialeintheilung von c. 297, des Zosimus (II. 14) und des Anonymus Valesii (Nr. 8)" aufmerksam, als er vorhat, in einem zweiten Theil u. A. „die Frage zu erörtern, ob Mommsen mit der Behauptung Recht hat: die nur in der Veroneser Liste erhaltenen alten Diöcesen „Pannonia" und „Moesia" kämen auch im Anonymus Valesii de Constantino vor" (S. 50). Im „Philologus" S. 622 ff. habe ich dargethan, dass Anon. Val., ed. Gardthausen, S. 282, c. III. Nr. 8 („tunc Galerius in Illyrico Licinium Caesarem fecit. Deinde illo in Pannonia relicto, ipse ad Serdicam regressus morbo ingenti occupatus sic distabuit" etc.) „Pannonia" als Diöcese im Sinne unseres Provinzialverzeichnisses von 297 aufzufassen ist. Weiter habe ich, mich stützend auf Lactantius, Mortes c. 19, Eutrop. X, 2 und den historischen Zusammenhang, nachgewiesen, dass Galerius im J. 305 ganz im Sinne unserer Liste Cilicien, Syrien, Mesopotamien und Aegypten = die Diöcese des Orients dem neuernannten Cäsar Maximin II. als Verwaltungsbezirk überlassen hat. —

Der spröde Stoff raubt dieses Mal leider unserm Verfasser einen Theil des wohlverdienten Erfolges, aber die Anerkennung auch weiterer gebildeter Kreise wird ihm nicht ausbleiben, sobald er sich entschliesst, wieder einen dankbareren Gegenstand, etwa zunächst und vor Allem das zweite valesische Fragment, zu bearbeiten. Dass er auf diesem Gebiete Förderliches leisten wird, hat er schon durch seine Doctordissertation „Der Anonymus Valesii de Constantino", Kiel 1885, bewiesen, die eben das erste valesische Fragment zum Gegenstand hat, und wodurch er sich so ehrenvoll in die „respublica litterarum" eingeführt hat (vgl. meine Anzeige, Zeitschr. für wiss. Theol. XXIX [1886], H. 4, S. 504—512).

Düsseldorf. Dr. Franz Görres.

Amedeo Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino. Livorno 1888. gr. 8. 145 S.[1]).

Diese verdienstliche Monographie, ein Anhang zum ersten Band der grossartig angelegten „Storia delle relazioni tra lo stato e la chiesa", Bologna 1886, desselben Verfassers, unterzieht die schon längst anrüchige eusebianische Biographie des ersten christlichen Kaisers zum ersten Mal einer systematischen, vernichtenden Kritik. Unser Italiener behandelt sein zeitgemässes Sujet stets geistvoll und mit unverächtlicher Sachkenntniss, vielfach förderlich — auch die deutsche Literatur beherrscht dieser eminent sprachkundige Südländer vollständig; so z. B. befasst er sich viele Seiten lang eingehend mit den Schriften des Referenten! —, aber leider zuweilen hyperkritisch. Sein schliessliches Ergebniss schiesst über das Ziel hinaus. Zwar meint Verfasser mit Recht (S. 126): „Eusebio scriveva la vita di Costantino ad maiorem Dei gloriam, a glorificazione di Dio, del cristianesimo e della Chiesa di Cristo" etc. (ich füge hinzu: vor Allem zur unbedingten Verherrlichung seines Helden!). In der That ist die „vita Constantini" ein Panegyrikus der widerwärtigsten Art, minderwerthiger als die Prunkreden der heidnischen Rhetoren, eines Eumenius und Na-

[1]) Vgl. hierzu meine „Licinianische Christenverfolgung", Jena 1875, Ad. Hilgenfeld's Anzeige dieser Monographie, Zeitschr. für wiss. Theol. XIX (1876), H. 1, S. 159—167, Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Grossen, zweite Aufl., Leipzig 1880, meine Aufsätze: „Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit", in Fleckeisen's Jahrbüchern für class. Philol. 1875, H. III, S. 201—221, „Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit", im „Philologus", Bd. 36, H. IV, S. 597—626, „Die angebl. Christlichkeit des Licinius", Zeitschr. für wiss. Theol. XX, H. 2, S. 215—242, „Beiträge zur älteren K.G.", ebenda XXI, H. 1 (S. 35—70), Abschn. III—V, S. 58—70, „Arianer im römischen Martyrologium", ebenda XXX (1887), H. 2, S. 220—251, „Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen, ebenda XXX, H. 3, S. 343—377, meine Artikel „Christenverfolgungen" und „Toleranzedicte", F. X. Kraus'sche Real-Encykl., Liefg. 3 (S. 215—288), S. 249 ff., Liefg. 16—18 (S. 885—901), S. 896—901, meine Artikel „Licinius der Aeltere" und Licinius der Jüngere" in der Ersch-Gruber'schen Allgem. Encyklopädie, Section II, Theil 43, 1889, S. 361 bis 367 (in ersterem konnte ich schon Crivellucci ganz kurz berücksichtigen!), Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884, zumal S. 54—71, Ad. Hilgenfeld's Anzeige dieser Schrift, Zeitschr. für wiss. Theol. XXVIII (1885), H. 4, S. 508—512, meine Anzeige des neuhellenischen Licinius, Göttinger Philol. Anzeiger, XVI, Nr. 9, S. 560—566, Ohnesorge, Der Anonymus Valesii, Kiel 1885, meine Anzeige dieser Dissertation, Ztschr. für wiss. Theol. XXIX, H. 4, S. 504—512, endlich v. Ranke, Weltgeschichte III[1], S. 506. 508 f. 510 f. 515—526.

zarius. Schweigt sich doch darin der Bischof von Cäsarea mit perfider Absichtlichkeit über die meisten constantinischen Verwandtenmorde aus; wir lesen da kein Wort über die grauenhafte Katastrophe des kaum elfjährigen Kaiserknaben Licinianus, Constantin's Neffen, sowie des Crispus, des Sohnes des kaiserlichen Schlächters; die Hinrichtung des Licinius, die in Wahrheit trotz eidlicher Zusage der Begnadigung erfolgte, stellt Eusebius als gerechten Act der Vergeltung dar! Nimmt doch der höfische Bischof schon Constantin's Vater, den edlen, aber unklaren Monotheisten Constantius I., voll und ganz für's Christenthum in Anspruch (v. C. I c. 13. 16. 17; s. auch hist. eccl. VIII, 13. 18). Weiter verschweigt der „fromme" Biograph den ersten Krieg zwischen Constantin und Licinius, weil letzterer damals (314) noch Christus- und Christenfreund war. „Constantin's Andenken hat in der Geschichte das grösste denkbare Unglück gehabt .... er ist in die Hände des widerlichsten aller Lobredner gefallen, der sein Bild durch und durch verfälscht hat .... Der bei allen Fehlern immerhin bedeutende und gewaltige Mensch macht hier durchweg das Angesicht eines andächtigen Frömmlers, während doch anderweitig so viele seiner Missethaten auf alle Weise constatirt sind" u. s. w. (Burckhardt a. a. O. S. 307). Aber Crivellucci geht zu weit, wenn er die v. C. als historischen „Roman" brandmarkt und sogar der Xenophontischen Kyropädie eine grössere Bedeutung als „Quelle" zuspricht (S. 127 ff. 134). „La Ciropedia di Senofonte è un prodotto sincero della nuda e pura arte greca; non pretese mai di essere una storia e non riuscì mai ad ingannare nessuno; questa Vita di Eusebio invece ..... monotona e goffa nella forma" etc. (S. 134). Nicht einmal diesem auf die Form bezüglichen Satze ist unbedingt zuzustimmen: Gewiss macht der Styl des eusebianischen Panegyrikus einen widerlichen Eindruck, indess ist die „Kyropädie", wie alle Schriften Xenophon's mit Ausnahme seiner „Ἑλληνικά", wahrlich auch kein Meisterwerk formvollendeter hellenischer Darstellung. Was aber den Inhalt betrifft, so erscheint die v. C., natürlich Schritt vor Schritt mit besonnener Kritik behandelt, sogar als werthvolle Quelle für das diocletianisch-constantinische Zeitalter, insofern sie u. A. durch Einrücken des constantinischen Orientedictes von 324 die Möglichkeit bietet, sich von der Tragweite des Licinius-Sturmes eine ungefähre Vorstellung zu machen, die Nachrichten anderer Autoren über den zweiten (entscheidenden) Feldzug zwischen den beiden kaiserlichen Schwägern vom J. 323 harmonisch ergänzt, endlich sich das köstliche Zugeständniss entschlüpfen lässt, wonach Constantin, bevor er auf dem Sterbebette die Taufe em-

pfing, ausrief: „Es schwinde jetzt jede Zweideutigkeit“ (v. C. IV c. 61—64).

Verfasser ist mit Erfolg bemüht, die gesammte Biographie Constantin's zum Gegenstand seiner Kritik zu machen; ich vermisse indess eine gedrängte Erörterung der Berichte über den Feldzug von 323 (v. C. II, 4—17; vgl. meine „Beiträge zur älteren K.G.“, Abschn. IV „Zur Kritik der eusebianischen Berichte über die militärischen Conflicte zwischen Constantin und Licinius (Zeitschr. für wiss. Theol. XXI, II. 1, S. 59—64).

Crivellucci ist mit hyperkritischem Eifer bemüht, das constantinische Orientedict von 324 (v. C. II, 24—42, in summarischem Auszug bei Sozom. hist. eccl. I, 8), welches von einst bis heute alle seine Vorgänger auf diesem Gebiet, u. A. Burckhardt (S. 330 f., Note 3), Antoniades (S. 61), Ad. Hilgenfeld (Anzeige meiner „Licinian. Christenverf.“ a. a. O. S. 164 ff.) und ich selber (u. A. in meinen „Toleranzedicten“ a. a. O. S. 900 f.) mit bestem Fug als echt, ja als Hauptquelle für die Geschichte der Licinius-Verfolgung angesehen haben, als Fälschung darzuthun (S. 50—125; s. auch die „Conclusione“, S. 133 f.) und in Zusammenhang hiermit die Tragweite der licinianischen Halbverfolgung herabzudrücken (zumal S. 92—98), aber natürlich ohne zu überzeugen. So ist es nur ein leidiges argumentum e silentio, wenn Verfasser die Nichterwähnung des Edictes in der eusebianischen K.G. betont (S. 110 ff.): Das Martyrium der 40 Helden von Sebaste, von Eusebius nirgends erwähnt, ist gleichwohl historisch, weil schon durch einen Basilius und Ephraem Syrus bezeugt. Ferner hebt Crivellucci hervor „L'editto di Galerio e l'editto di Milano adulterati (ein viel zu starker Ausdruck!) da Eusebio“ (S. 123 ff.). Es ist freilich richtig, dass die griechische Uebertragung der Toleranzedicte von 311 und 313 (h. e. VIII, 17, X, 5) mit dem lateinischen Originaltext (bei Lactant. Mortes c. 34, 35, 48) in unwesentlichen Einzelheiten nicht ganz übereinstimmt. Aber daraus ergibt sich doch nur so viel, dass Eusebius den lateinischen Wortlaut des Orientdecretes hier und da in unwichtigen Einzelheiten nicht völlig correct übersetzt haben mag (s. meine „Toleranzedicte“, S. 896 ff., und Ad. Hilgenfeld, Anzeige des neuhellenischen Licinius a. a. O. S. 509 ff.); freilich Lactanz fehlt dieses Mal zur Controle, da die „Mortes“, wie ich selbst vor Jahren im „Philologus“ („Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spät. röm. Kaiserzeit“ a. a. O.) nachgewiesen habe, schon 314, kurz vor Beginn des ersten Feldzuges zwischen Constantin und Licinius (im Herbst), verfasst sind. Weiter meint Verfasser

S. 92 in directer Polemik gegen mich: „Teodoreto, l'Anonimo Valesiano, Sozomeno, S. Girolamo ecc. dipendono direttamente o indirettamente da Eusebio.“ Indess Hieronymus (in der Chronik), Sozomenus und Theodoret haben auch selbständige, von Eusebius unabhängige, Nachrichten über das constantinische Zeitalter und speciell über Licinius: 1. Das erlauchte Martyrium des Bischofs Basileus von Amasia in Pontus (unter Licinius), von Eusebius übergangen oder genauer nur im Allgemeinen angedeutet (h. e. X, 8, Nr. 15. 17, v. C. II, 2), wird von Hieronymus ausdrücklich bezeugt (Chron., Constantini a. 16). 2. Die geschichtlichen licinianischen Bekenner Paul von Neocäsarea und Arsacius, von Eusebius übergangen, sind bezeugt durch Theodoret. eccl. hist. I, 7 und Sozom. IV, 16 (vgl. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licinianischen Christenverf.“, a. a. O. S. 166); letzterer gedenkt auch der Vierzig von Sebaste (IX, 2). 3. Nach Socrat. I, 3 verbot Licinius den Bischöfen, die (kirchlichen) Zusammenkünfte der Heiden zu besuchen; diese Notiz findet sich nur bei dem genannten Autor. 4. Bezüglich der angeblichen Abhängigkeit des Anonymus Valesii von Eusebius verweise ich auf Ohnesorge a. a. O. S. 38—41.

Die polemischen Ausführungen des Verfassers über Canon 11 und 12 des Nicänums von 325 (S. 92—97) können mich nicht veranlassen, meine früher gegebene Interpretation (Licinian. Christenverf. S. 66—72) zurückzuziehen. Wie das Orientedict, so gilt unserm Verfasser, und zwar ihm ganz allein, auch das Schreiben Constantin's an die Christengemeinde von Nicomedien (bei Theodoret. h. e. I, c. 20, von Crivellucci nach Baronius citirt) als apokryph (S. 97 f., Note 1), aber seine hyperkritischen Einwendungen können mich nicht überzeugen, dass da eine athanasianische Fälschung (zu Ungunsten des arianisirenden Bischofs Eusebius von Nicomedien) vorliegen soll (vgl. meine „Licinian. Christenverf. S. 40 f. und Ad. Hilgenfeld's Anzeige dieser Schrift a. a. O. S. 162. 165). Ohne ausreichenden Grund will Verfasser in der freilich nicht sehr erheblichen Licinius-Verfolgung im Wesentlichen nichts als eine Art von officiöser Begünstigung des damals aufkommenden Arianismus gegenüber der Orthodoxie erblicken; das war doch nur eine einzelne unter den vielen christenfeindlichen Massregeln des Kaisers, die am besten durch das soeben erwähnte constantinische Schreiben illustrirt wird. Gern räume ich übrigens unserem Verfasser ein (vgl. S. 90, Note 1), dass ich mir in meiner „Licinianischen Christenverfolgung“ S. 52 eine Stelle des Orientedicts (v. C. II, c. 38), wo von „Martyrern“ (ἀφειδῶς ἀπολλύμενοι) die Rede ist, habe entgehen

lassen (v. C. II, c. 35, eine Stelle, welche mir Verfasser auch vorrückt, ist minder entscheidend!), aber daraus ergibt sich für die Hauptsache gar nichts. Ich habe stets an der Existenz einer freilich beschränkten Anzahl von Licinius-Martyrern festgehalten, am Martyrium der Vierzig von Sebaste und einiger Bischöfe, zumal des Basileus von Amasia, die aber nicht auf kaiserlichen Befehl gemordet wurden, sondern in Folge der eigennützigen Augendienerei serviler Statthalter.

So viel in rein sachlichem Interesse zur Abwehr gegen meinen italienischen Fachgenossen. Die Wahrnehmung dieser nicht gerade angenehmen Pflicht wurde mir wesentlich erleichtert durch die liebenswürdige, wahrhaft vornehme Form der Polemik unseres Verf. Da so viele differirende Anschauungen zu constatiren waren, so freut es mich um so mehr, dass Verfasser in einigen wichtigen Punkten mit mir übereinstimmt:

I. Unter Berufung auf meinen Aufsatz „Die angebliche Christlichkeit des Licinius“ a. a. O. behauptet Crivellucci (S. 74) mit Recht: „Ma neppure Licinio fut cristiano mai, nè di battesimo, nè di professione, nè di sentimenti. Eusebio, al solito, lo dà per cristiano nel tempo che combattè contro Massimino e fu alleato di Costantino“ etc.

II. Ebenso hält Verfasser mit mir daran fest, dass Licinius niemals das Edict von Mailand = Nicomedien abrogirt hat (S. 103; vgl. auch Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licin. Christenverf.“, S. 165 f.).

III. In meiner „Licinianischen Christenverfolg.“, S. 52, weise ich nach, dass das Orientedict v. C. II, c. 40 nicht von Licinius-Martyrern spricht; hierzu bemerkt Crivellucci (S. 90, Note 1) zustimmend: „E giusto ciò che egli dice del c. 40.“

IV. Mit Fug verzichtet Verfasser (S. 101 f.) darauf, Constantin von der schweren Anklage zu entlasten, im Widerspruch mit eidlicher Zusage der Begnadigung seinen Schwager Licinius in den Tod gesandt zu haben.

V. Crivellucci rügt gebührend das Todtschweigen der constantinischen Verwandtenmorde der Jahre 324 und 326 durch den bischöflichen Autor (S. 130 f.).

Düsseldorf. Dr. Franz Görres.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

V.

Biblisch-theologische Studien.

Von

C. Holsten.

I. Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) im Bewusstsein Jesu.

Mit der Verbannung des Herodessohnes Archelaus und der Einverleibung Judäas und Samariens in die römische Provinz Syrien traten die beiden schärfsten Gegensätze ihrer Zeit unmittelbar zum Vernichtungskampfe einander gegenüber: der politische Glaube Roms an die Weltherrschaft des Cäsar und der religiöse Glaube Israels an die Allherrschaft Jahvehs. Als mit der Schatzung des Quirinius der politische Glaube Roms über das jüdische Volk seine erste Verwirklichung suchte, flammte der theokratische Glaube Israels von neuem zu leidenschaftlichem Eifer auf. Mit dem Rufe: alleiniger Herr ist Jahveh! drängten Judas von Gamala und der Pharisäer Zadok das Volk Jahvehs zu den Waffen und suchten durch diesen Eintritt in den Kampf Jahveh zu zwingen, nun endlich als „Errettergott Israels" das letzte der Weltreiche zu vernichten und sein Reich, das Reich der Heiligen, das prophetenverheissene, aufzurichten. Aber die auf dem Wege der Gewalt gekommen waren (Mt. 11, 12), erlagen der Gewalt. Ihnen gegenüber kam Johannes der Täufer auf dem Wege der Gerechtigkeit (Mt. 21, 32). Im Geiste der alten Propheten forderte er eine religiöse Läuterung des Volkes Gottes, weil Jahveh sein Reich erst dem Volke verwirklichen

werde, das in den Wegen Jahvehs und den Geboten seines Gesetzes wandele. Diese Forderung war Inhalt des Rufes: wendet euren Sinn; denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen! Nach der Ueberantwortung des Täufers nahm Jesus von Nazareth in dem religiösen und prophetischen Geiste des Johannes das Werk desselben auf. Auch er trat vor das Volk mit dem Rufe altprophetischen Geistes: wendet euren Sinn; denn nahe gekommen ist das Reich der Himmel! Aber der Verlauf zeigte, dass derselbe Ruf im Bewusstsein Jesu einen anderen Inhalt hatte (Mt. 11). Denn Johannes war innerhalb der Schranken der religiösen Ideale des jüdischen Volksgemüthes, des Gerechtigkeits- wie des Reichs- und Messias-Ideales, beharrt. Jesus hatte auf dem Grunde freilich der Offenbarung Jahvehs in Gesetz und Propheten doch eine neue Offenbarung in sich erlebt (Mt. 11, 25 ff.) und aus der Kraft einer ursprünglichen religiösen Natur hatten sich in seinem Gemüthe die geschichtlich religiösen Ideale Israels, ja das religiöse Lebensverhältniss selbst zwischen Jahveh und seinem Volke umgeformt. Die Bewusstseinsform für dieses neue Lebensverhältniss zwischen Gott und dem Menschen war die Ausdrucksform: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *ὁ οὐράνιος* im Sinne Jesu. Und wenn nun auch diese griechische Sprachform nicht der unmittelbare Ausdruck des Bewusstseins Jesu war: so dürfen wir doch den Versuch wagen, vermittelst derselben zu der Bedeutung jener Ausdrucksform im Bewusstsein Jesu vorzudringen.

1. Die Thatsache.

Die eigenthümliche Ausdrucksform: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* findet sich:

1. Mt. 5, 16: *οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Dies „Wort des Herrn", in der Bergpredigt vor dem Volke zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele bei Marcus und Lucas. Es wird bezeugt von Justin Ap. I, 16 in der Form:

λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

v. l.: patrem vestrum, qui in caelis est.

Lthr.: euren Vater im Himmel.

2. Mt. 5, 45: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν . . . ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Dieses Herrnwort, in der Bergpredigt zu dem Volke gesprochen, ist bei Mc. ohne Parallele. Lc. aber hat in der nicht unwahrscheinlichen Parallele 6, 35 die Worte: υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς in der Form: υἱοὶ ὑψίστου (wie ὕψιστος auch sonst bei Lc., aber nicht bei Mt., von Gott gebraucht wird, cf. Mc. 5, 7). Die Form des Mt. klingt nach in dem Wort Hom. Cl. III, 57: γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und bei Justin Tr. 96: γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος (Ap. I, 15 ὁ πατὴρ ὑμῶν) cf. Athng. leg. 11 υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

v. l.: patris vestri, qui in caelis est.

Lthr.: euers Vaters im Himmel.

3. Mt. 6, 1: εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῳ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς[1]) οὐρανοῖς.

Das Herrnwort, in der Bergpredigt zu dem Volke gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. und Lc. Bezeugt wird es von Justin Ap. I, 15 in der Form: εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

v. l.: apud patrem vestrum, qui in caelis est.

Lthr.: bei euerm Vater im Himmel.

4. Mt. 7, 11: πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

Nur Δ lässt latinisirend den Artikel vor ἐν τοῖς οὐρανοῖς hier aus.

---

[1]) Es wechseln ἐν τοῖς οὐρ. und ἐν οὐρ. in denselben guten Codd. So haben ℵB ἐν τοῖς 5, 16. 7, 11. 6, 9, ἐν ohne τοῖς 5, 45. 18, 14.

Das Wort des Herrn, in der Bergpredigt zum Volke gesprochen, ist bei Mc. ohne Parallele. Lc. 11, 13 geht mit Mt. fast ganz parallel; aber die Worte: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hat er in der Form: *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει*. Denn *ὁ πατὴρ* ohne *ὑμῶν* lesen mit BκD al. Treg. Ti. VIII WH. und *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* mit B al. Lchm. Treg. Ti. WH. Die Hom. Cl. III, 56 bezeugen das Wort in der Form: *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*.

v. l.: pater vester, qui in caelis est.

Lthr.: euer Vater im Himmel.

Zu diesen Stellen kommt noch:

5. Mt. 6, 9: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*!

Dies Wort des Herrn aus dem Herrngebet der Bergpredigt ist ohne unmittelbare Parallele bei Mc. (cf. 11, 25. 26). Lc. 11, 2 hat allein *πάτερ*. Denn so lesen mit Bκ al. Treg. Ti. WH.; dagegen Lchm. mit ACD al.: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.

Die *Διδαχή* cp. VIII bezeugt: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ* (sonst liest dieselbe nur *πατήρ* ohne Zusatz cp. VII, 1; IX, 1. 2; X, 1).

v. l.: pater noster, qui es in caelis.

Lthr.: unser Vater in dem Himmel.

Zu dieser Form findet sich als Wechselform: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*, und zwar:

6. Mt. 5, 48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*.

So lesen mit BκD^{b} al. Lchm. Treg. Ti. WH. Aber die Rec. liest mit D*_M al., b. c. d. al., syr cur. et psch. *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.

Dies Wort des Herrn, in der Bergpredigt zum Volke gesprochen, ist bei Mc. ohne Parallele. Lc. hat 6, 36 nur *ὁ πατὴρ ὑμῶν* ohne *ὁ οὐράνιος*, cf. Mt. 6, 9 = Lc. 11, 2; Mt. 6, 32 = Lc. 12, 30. Die Form des Mt. bezeugt Justin Tr. 96: *γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* (Ap. I, 15 nur *ὁ πατὴρ ὑμῶν*). Hom. Cl. III, 57

haben: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

v. l.: pater vester caelestis.

Lthr.: euer Vater im Himmel.

7. Mt. 6, 14: *ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.*

Dies Wort des Herrn, in der Bergpredigt zum Volke gesprochen, ist ohne Parallele bei Lc., aber von Mc. ist es 11, 25 in der Form aufgenommen: *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε, εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (s. nr. 5).

v. l.: pater vester caelestis.

Lthr.: euer himmlischer Vater.

8. Mt. 6, 26: *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.*

Das Wort des Herrn, in der Bergpredigt zum Volke gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. Lc. hat 12, 24 statt *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* nur *ὁ θεὸς*. Ebenso hat Justin Ap. I, 15: *ὁ θεὸς τρέφει αὐτά.*

v. l.: pater vester caelestis.

Lthr.: euer himmlischer Vater.

9. Mt. 6, 32: *οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι χρήζετε τούτων ἁπάντων.*

So lesen mit B al. Lchm. Trg. Ti. WH. Nur ℵ it. pler. vg. syr cur. cop. lassen hier merkwürdiger Weise, wie in dem verwandten Gedanken Mt. 6, 8, *ὁ οὐράνιος* weg. Und ℵ* liest hier ebenso merkwürdiger Weise, wie ℵ*B sah. in dem verwandten Gedanken Mt. 6, 8 *ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν.*

Das Herrnwort, in der Bergpredigt zum Volke gesprochen, ist bei Mc. ohne Parallele. Lc. 12, 30 hat nur *ὁ πατήρ* ohne *ὁ οὐράνιος*. In der Form des Mt. haben das Wort Hom. Cl. III, 55 und Justin Ap. I, 15 hat: *οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων χρείαν ἔχετε.*

v. l.: pater vester.

Lthr.: euer himmlischer Vater.

10. Mt. 23, 9: *καὶ πατέρα μὴ καλέσετε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.*

So lesen mit Bℵ al. Lchm. Trg. Ti. WH. Die rec. liest mit DΔ al. it. vg. *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Das Herrnwort, in der Antipharisäerrede zu den Jüngern und zum Volke gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. u. Lc.

v. l.: unus enim est pater vester qui in caelis est.

Ob aber die alten lateinischen Uebersetzer *ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς* in ihren griechischen Codd. gelesen, ist doch die Frage. Da ihre Sprache des Artikels entbehrt, konnten sie die eigenthümliche griechische Satzform, ohne undeutlich zu werden, mit unus enim est pater vester caelestis nicht geben. Wenn DΔ al. jene Lesart bieten, stehen sie auch hier wohl unter dem Einflusse der lateinischen Uebersetzung.

Lthr.: denn Einer ist euer Vater, der im Himmel ist.

Zu diesen Stellen tritt noch ex varia lectione

11. Mt. 18, 14: *οὕτως οὐκ ἐστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.*

So liest mit ℵD al. it. vg. syr cur. et pesch. Tisch. Aber mit B al. sah. cop. syr hrcl. arm. aeth. lesen statt *ὑμῶν* Lchm. Trg. WH *μου* cf. v. 10.

Neben der doch andersartigen Stelle Mt. 23, 9 würde diese die einzige sein, in welcher die Form *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν (τοις) οὐρανοῖς* ausserhalb der Bergpredigt sich fände.

Auch dieses Herrnwort, zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. Bei Lc. finden sich unter Aenderung der Gedankenform die Worte *τοῦ πατρὸς ὑμῶν (μου) τοῦ ἐν οὐρανοῖς* 15, 7 in der Form: *ἐν οὐρανῷ*, 15, 10 in der Form: *ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.*

v. l.: patrem vestrum qui in caelis est.

Lthr.: vor eurem Vater im Himmel.

Als Ergebniss tritt nun Folgendes heraus. In beiden Formen: *ὁ παιὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* findet sich das Attribut *ὁ ἐν*

τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος stets mit dem bestimmten Artikel dem Substantiv ὁ πατὴρ ὑμῶν nebengeordnet. Nur einmal Mt. 7, 11 hat Δ wohl latinisirend das Attribut ohne Artikel. Beide Formen finden sich natürlich nur im Munde Jesu, wo er zu den Jüngern oder zum Volke redet. Aber diese Thatsache gewinnt doch eine eigenthümliche Bedeutung in dem Zusammenhange mit der andern, dass Jesus auch die entsprechenden Formen: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος nur gebraucht, wo er zu den Jüngern oder zum Volke von Gott redet, während er, wo er für sich selber seinem Vater gegenübersteht, nur ὁ πατήρ (μου) ohne Zusatz gebraucht[1]). Beide Formen finden sich, mit Ausnahme von Mc. 11, 25, nur im Mt. und mit Ausnahme von Mt. 23, 9 und der Variante in Mt. 18, 14 nur in der Bergpredigt, also denjenigen λόγια τοῦ κυρίου, die wir als den ächtesten Ausdruck des religiösen Bewusstseins Jesu zu betrachten gewohnt sind.

Eigenthümlich ist nun das Verhältniss des Mc. und Lc. zum Mt. im Gebrauch dieser Ausdrucksformen. Von den Herrnworten, welche von Mt. zu der Bergpredigt geformt sind, hat

[1]) Abgesehen von den Stellen, in denen ὁ πατήρ μου (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος) sich findet, gebraucht sonst Mt. ὁ πατήρ ohne Zusatz nur 11, 27. 13, 43. 16, 27. 24, 36. 28, 19 — Stellen ausserhalb der Bergpredigt — und 6, (4. 6) 8 (18) — Stellen innerhalb der Bergpredigt. Abgesehen von Mt. 6, 8, wo Bℵ* sah., wie als Ersatz für den sonstigen Zusatz ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, lesen ὁ θεὸς ὁ πατήρ (cf. 6, 32 ℵ* ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν), könnte man behaupten, dass an allen anderen Stellen der Zusatz ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος unthunlich gewesen wäre.

Oder, wenn man Mt. 23, 9 und etwa 18, 14 e. v. l. den „λόγια τοῦ κυρίου“ zuschriebe, dürfte man schliessen, dass der Verf. unseres kanonischen Mt. schon die Form ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος ganz, wie Lucas, vermieden hätte? Dieser Schluss wäre aber doch nur berechtigt, wenn man die Stellen Mt. 7, 21. 10, 32. 33. 12, 50. 16, 17. 18, 10. 18, 14 (e. v. l.). 18, 19 (ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und 15, 13. 18, 35 (ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος) denselben λόγια τοῦ κυρίου, die Stellen aber 11, 27. 20, 23. 25, 34. 26, 29. 53 (ὁ πατήρ μου) dem Verf. des kanonischen Mt. zuschreiben könnte.

Mc. eine Reihe in seine Darstellung hie und da eingeordnet: Mt. 5, 13 = Mc. 9, 50; Mt. 5, 15 = Mc. 4, 21; Mt. 5, 29 = Mc. 9, 47; Mt. 5, 30 = Mc. 9, 43; Mt. 5, 31 = Mc. 10, 11. 12; Mt. 6, 14 (15) = Mc. 11, 25 (26); Mt. 7, 2 = Mc. 4, 24. Es ist daher der Schluss berechtigt, dass er aus mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung noch andere Herrnworte kannte, aber einen Grund hatte, diese in seine Darstellung nicht aufzunehmen. Verfasser hat unter Voraussetzung der Benutzungshypothese diesen Grund darin gefunden, dass Mc. bei seiner Darstellung den nach dem Tode des Paulus nothwendigen Zweck verfolgte, das Evangelium des Heidenapostels in seiner Uebereinstimmung mit dem Evangelium Jesu nachzuweisen. Weil nun die Bergpredigt des kanonischen Mt., dieser eigenste Ausdruck des Evangeliums und der Lehre Jesu nach Ueberlieferung der Judenchristen, ein ausgesprochen antipaulinisches Gepräge hat, so konnte der Pauliner in einem Zeitpunkte noch des Kampfes zwischen paulinischen und judenchristlichen Gläubigen die Bergpredigt als den Ausdruck des Evangeliums Jesu nicht aufnehmen. Er hätte damit Paulinern und Antipaulinern den antipaulinischen oder nichtpaulinischen Charakter des Evangeliums Jesu zugestanden. Dieser Erklärung der befremdenden Auslassung der Bergpredigt von Seiten des Mc. ist neuerdings entgegengestellt, Verf. könne doch unmöglich der Ueberzeugung sein, dass der gesammte Inhalt der Bergpredigt mit dem Evangelium des Paulus in Widerspruch stehe. Dieser Entgegnung liegt wohl die Meinung zum Grunde, der Pauliner Mc., wenn er die Bergpredigt des Mt. kannte, habe doch etwa, wie Lc., eine ausscheidende Bearbeitung der Bergpredigt geben können und müssen. Aber nach dem Zwecke des Pauliners Mc. war das unmöglich. Denn hätte derselbe etwa, wie Lc. in seiner Ebenenpredigt, eine das Antipaulinische ausscheidende Gestaltung der Bergpredigt aufgenommen, so würde er doch immer mit einer solchen sowohl paulinischen, als widerpaulinischen Christen den negativen Beweis geliefert haben, dass Jesus das paulinische Evangelium nicht verkündet habe. Denn von den principiell unterscheidenden Gedanken des Paulus findet sich in der Berg-

predigt nicht einer. Daher begnügt Mc. sich mit dem Ausdrucke: καινὴ διδαχὴ (κατ' ἐξουσίαν) auf das Evangelium Jesu in der Bergpredigt hinzuweisen Mc. 1, 27 cf. 2 Cr. 5, 17. Diese Begründung hat freilich nur Beweiskraft, wenn das Marcusevangelium zu einer Zeit geschrieben wurde, wo das paulinische Evangelium noch in seiner ursprünglichen und gegensätzlichen Bestimmtheit im Bewusstsein der Heiden- und Judenchristen lebte, nicht aber zu einer Zeit, wo dasselbe schon zu einer unbestimmten Form universalistischen Christenthums verschwommen war, wie in den Tagen des Lucas. Sie hat also Beweiskraft, wenn das Marcusevangelium, wie Verf. annimmt, etwa ums Jahr 80 verfasst wurde, um die Zeit der ältesten paulinisirenden Briefe, des Philipperbriefes, des ersten Thessalonicherbriefes, der Cap. 15. 16 des Römerbriefes, welche mit dem Marcusevangelium verwandte Zwecke verfolgen.

Aus diesem Paulinismus des Marcusevangeliums und der daraus folgenden Ausscheidung der Bergpredigt erklärt sich nun nicht allein, dass Mc. die Ausdrucksform des Mt.: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος nicht verwendet, sondern auch, dass er an Einer Stelle 11, 25 dieselben bewahrt hat.

Diese Darstellung Mc. 11, 11—25 (26) ist eine der merkwürdigsten im Marcusevangelium. Mit Recht findet man den Ursprung der sogenannten Verfluchung des Feigenbaums in einer auf Grund alttestamentlich-prophetischer Aussprüche gestalteten Gleichnissrede Jesu über den Pharisäergeist des jüdischen Volkes seiner Zeit, das nur den Schein der Gerechtigkeit ohne das Wesen derselben hatte, mit einer prophetisch angeschlossenen Drohrede über Israel (Jermja 24, 2—10 cf. Mt. 23, 38). Diese Gleichnissdrohrede habe sich dann allmählich in der Tradition zu einer Thatsache versinnlicht. Aber man muss doch weiter zugestehen, dass mit dieser Versinnlichung die Tradition den ursprünglichen Sinn jener Rede Jesu verloren habe. Die Darstellung wenigstens des Mt., wie des Mc., bezeugt, dass beide jene Thatsache nur zum Beweise der Macht eines mit zweifelloser Gewissheit gesprochenen Glaubenswortes

Jesu berichten. Nur in diesem Sinne konnten beide an jene Thatsache das Wort Jesu von der Macht des mit zweifelloser Glaubensgewissheit an Gott gerichteten Bittgebetes anknüpfen. Ist aber diese Versinnlichung in Wirklichkeit der Ursprung der Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums, so ist die Annahme unmöglich, dass schon die Tradition, welche das Leben Jesu zu Einzelbildern gestaltet überlieferte, jene zwei Acte durch die Erzählung von der Tempelreinigung unterbrochen habe. Daher trägt in diesem Punkte die Darstellung des Mt. das Gepräge der Ursprünglichkeit, die des Mc. den Charakter schriftstellerischer Composition. Es entspricht aber diese schriftstellerische That und Kunst des Mc. hier ganz der Zertrennung der Erzählung Mc. 3, 20—21 und 31—35 durch 3, 22—30. Unter diesem Verhältnisse muss, wer auf dem Grunde der Benutzungshypothese steht, die Darstellungsform des Mc. in ihrem Unterschiede von der des Mt. aus Reflexion auf diese ableiten. Und dies zeigt sich in der einleuchtendsten Weise.

Nach der Darstellungsform nämlich des Mt. spricht Jesus, als er an dem Feigenbaume, der seinem Hunger Früchte verhiess, nur Blätter findet, das befehlende Wort: nimmermehr in Ewigkeit soll aus dir eine Frucht entstehen! Und sofort auf dies Befehlswort Jesu vertrocknet der Feigenbaum. Die Jünger aber, als sie diese sofortige Wirkung des Befehlswortes Jesu schauen, staunen — man beachte dies Wort des Unglaubens, der beim Staunen stehen bleibt Mt. 8, 27. 9, 8 e. v. l. 9, 33. 15, 31 — und rufen: wie doch sofort wurde dürr der Feigenbaum! Auf dieses Wort hin des ungläubigen Staunens der Jünger über das vor ihren Augen sich vollziehende Wunder spricht nun Jesus das Wort von der Macht des zweifellosen Glaubens und des in zweifellosem Glauben an Gott gerichteten Gebetes (V. 21. 22).

Man wird aber gestehen, dass jenes Moment, durch welches das Wort Jesu von der Macht des Glaubens und des glaubensgewissen Gebetes mit dem Verwünschungsausspruche Jesu und dem Staunen der Jünger über den sofortigen Wundererfolg desselben verknüpft ist, in der Darstellung des Mt. sehr

wenig heraustritt. Wenn der Glaube, der beim Bittgebete gefordert wird, jene paulinische Zuversicht ist, die da nicht schaut, und doch des Nichtgeschauten gewiss ist (Röm. 4, 18—22. 10, 6—10), so hat der entsprechende Unglaube, der da zweifelt, weil er nicht schaut, wegen des παραχρῆμα (ἐξηράνθη) in der Darstellung des Mt. keinen Raum sich zu entfalten. Darum scheidet Mc. diese Vorstellung des παραχρῆμα aus und verlegt das Wort Jesu und die Folge desselben auf zwei verschiedene Tage. Nun kann, weil die Jünger wohl hören (Mc. 11, 14), aber nicht schauen, der Unglaube der Jünger, der dem Unglauben beim Bittgebete entspricht, sich vollständig entwickeln. Der Ausdruck dafür ist das Wort des Petrus am zweiten Tage: Rabbi — die Benennung des noch ungläubigen Zweifels oder des ungläubig gewordenen Glaubens, statt κυρίε cf. Mc. 9, 5. 14, 45 — siehe, der Feigenbaum, den du verfluchtest, ist verdorrt! Da aber weiter der Glaube oder Unglaube des Bittgebetes ein Glaube oder Unglaube an Gott ist, zu dem das Bittgebet aufsteigt: so lässt Mc. in Umformung des Mt. Jesum ausrufen: ἔχετε πίστιν θεοῦ (Mc. 11, 22 = Mt. 21, 21 cf. Röm. 4, 20. 21. 10, 9). Nun handelt es sich jedoch in der Darstellung des Mt. 21, 19. 20 nicht um die πίστις θεοῦ, sondern um die πίστις Ἰησοῦ, um den Glauben an die Macht und den Erfolg des Befehlswortes Jesu Mt. 21, 19. Damit auch in diesem Punkte die erzählte Thatsache und das an dieselbe geknüpfte Wort von der Macht des glaubensvollen Gebetes zusammen stimmen, verwandelt Mc. die Verdorrung des Feigenbaums, die bei Mt. eine Wirkung der dem Worte Jesu inwohnenden göttlichen Kraft des πνεῦμα θεοῦ ist, in eine Wirkung der allmächtigen Kraft Gottes selbst. Dies erreicht er dadurch, dass er den negativen Heischesatz Jesu Mt. 21, 19 in einen negativen Wunschsatz Mc. 11, 14 verwandelt, als Ausdruck gleichsam eines Wunschgebetes Jesu, welches dieser an Gott richtet in zweifellosem Glauben an die zukünftige Erfüllung durch Gott. Damit eben wird die Verdorrung des Feigenbaums zu einer Wunderthat nicht Jesu, sondern Gottes, die derselbe als Erhörung des Wunsches Jesu in der Zwischen-

zeit vollzieht zwischen dem Weggange Jesu und der Jünger am Morgen des ersten Tages Mc. 11, 14 und dem Erblicken des verdorrten Baumes durch Petrus[1]) am Morgen des andern Tages Mc. 11, 21. Denn dass Mc. die Entwickelung so gedacht wissen will, bezeugt nicht blos die Darstellung v. 14, wo auf das Wort Jesu nichts erfolgt, sondern auch das Wort: ἔχετε πίστιν θεοῦ v. 22, das ja nur unter diesem Verständnisse einen Sinn hat[2]).

Begreifen wir also die Darstellungsform des Mc. bis 11, 24 in allen ihren Unterschieden von der des Mt. nur, wenn wir sie als das Ergebniss der eindringenden Reflexion eines feinen Verstandes auf die Darstellung des Mt. betrachten, so werden wir kein Bedenken tragen, auch die hinzugefügten Worte Mc. 11, 25 als Erzeugniss einer solchen Reflexion zu verstehen. Mc. will im Allgemeinen durch diesen Zusatz zu den Worten des Mt. abwehren, dass ein glaubensgewisses Bittgebet im Dienste

[1]) Es ist gewiss nicht zufällig, dass der römische Pauluschrist Marcus hier den Petrus, auf den das römische Judenchristenthum sich zurückführt, die πίστις eine Weile schwankend verlieren lässt, wie es nicht zufällig ist, dass die Mahnung V. 25, man mag über das Matthäusevangelium denken wie man will, jedenfalls einer petrinischen Quelle entstammt.

[2]) Zum vollen Verständnisse der Darstellung des Mc. sind die Worte: ὁ γὰρ καιρὸς — σύκων als Zuthat eines gedankenlosen Lesers oder Abschreibers zu streichen. Sie zerstören den Gedanken. Denn die Verfluchung gründet sich gerade bei Mc. darauf, dass der Baum, weil er Blätter hatte, auch Früchte hätte haben müssen. Der Zusatz erzeugt den Gedanken, dass der Baum verflucht wird, weil er keine Früchte hatte, obwohl er keine haben konnte. So wird die Verfluchung zur Folge des Verdrusses eines kindischen Sinnes über getäuschte Erwartung oder des Aergers eines rohen Gemüthes über getäuschte Begierde. Dass Mc. die Worte nicht gedacht hat, ergiebt sich klar aus dem ἄρα V. 13, welches das Aufsuchen der Frucht an dem Baume als natürliche Erwartung und Folge dessen darstellt, dass er Blätter hatte. Mit dieser vorangehenden Vorstellung des Mc. stehen aber die nachfolgenden Worte: die Jahreszeit war nicht die Feigenzeit, in aufhebendem Widerspruche, können also aus dem Bewusstsein des Mc. nicht gesprochen sein.

feindseligen Zornes des Betenden gegen den Nächsten gemissbraucht werde. Aber diese Mahnung an die judenchristlichen Jünger drückt der Pauliner, um sie eindringlicher zu machen, in Worten des Herrn aus, welche dieser zu den judenchristlichen Jüngern gesprochen hat und welche Mc. dem judenchristlichen Evangelium entnimmt. Weil ihm dies vollständig bekannt ist, so kommt es, dass er zunächst zwei unterschiedene Stellen der Bergpredigt mit einander mischt, Mt. 6, 14 u. 5, 23. Diese Annahme ist berechtigt wegen der ganz ungewöhnlichen Wendung: ἔχειν τι κατά τινος, die ausser Mt. 5, 23 nur noch in den antipaulinischen Briefen der Apokalypse 2, 4. 14. 20 vorkommt. Nun findet sich freilich Mt. 6, 14 in den Anhangsworten zum Herrngebet die Ausdrucksform: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. Aber da es in dem Gedanken des Mc. um eine Mahnung gegen den Missbrauch des Bittgebetes der judenchristlichen Jünger sich handelt, so vertauscht er diese Form Mt. 6, 14 sehr treffend und fein mit der Form im Herrngebete selbst (Mt. 6, 9), welche von Jesus diesen Jüngern gelehrt ist und welche von diesen Jüngern täglich gebetet wird (στήκετε προσευχόμενοι) [1]).

[1]) Man wird aber zugestehen, dass freilich die parallelen Worte Mt. 6, 14 sich ungesucht an die unmittelbar vorhergehende fünfte Bitte anschliessen, die Anfügung der Worte Mc. 11, 25 an die vorhergehende Mahnung zum Glauben an die Erfüllung jedes zweifellosen Bittgebetes etwas Gesuchtes hat. Das würde sich erklären, wenn Mc. eine besondere Veranlassung dazu gehabt hätte und diese begreift sich, wenn der römische Pauliner und Heidenchrist diese Mahnung an die judenchristlichen Jünger, wie die ähnliche 9, 50, eigentlich an die römischen Judenchristen gerichtet hätte (zu der Anschauung von Judenchristen in dem στήκετε προσευχόμενοι s. Mt. 6, 5. Lc. 18, 11, aber Lc. 22, 41. 45. Act. 9, 40. 20, 36. 21, 5). Dann würden die Worte auf Anklagen sich beziehen, welche die römischen Judenchristen gegen die Heidenchristen richteten, und auf frieden- und einheitstörende Zerwürfnisse (cf. Röm. 15, 1—13). Und damit würde sich auch die Einmischung von Mt. 5, 23 in 6, 14 erklären, der Gebrauch der Wendung ἔχειν τι κατά τινος. Sollte im Hintergrunde dieser Worte die Zerstörung Jerusalems durch das heidnische Rom stehen?

Erklärt sich aus dieser Darstellung das Verhältniss des Mc. zum Mt. im Gebrauch der in Rede stehenden Ausdrucksformen, so ist das Verhältniss des Lc. zum Mt. hier zunächst unerklärlich. Lc. theilt natürlich die Vorstellung des Mt. vom Himmel als der Daseinsstätte Gottes. Auch gebraucht er die Pluralform von *οὐρανός*, wenn auch sicher nur einmal Lc. 12, 33 (e. v. l. 6, 35. 10, 20. 18, 22. 21, 26) cf. Act. 2, 34. 7, 56. Ebenso verwendet er die Form des selteneren Adjectivs *οὐράνιος* Lc. 2, 13 cf. Act. 26, 19. Nun hat er eine Reihe von Parallelen zu den Gedanken, wo Mt. *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (s. o. Nr. 2. 4. 5) oder *ὁ οὐράνιος* (Nr. 6. 8. 9. 11) verwendet. Aber nie hat er diese Form selbst. So hat er Nr. 2 statt Mt. 5, 45 *υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* Lc. 6, 35 *υἱοὶ ὑψίστου;* so Nr. 4 statt Mt. 7, 11 *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει* Lc. 11, 13 *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει;* so Nr. 5 statt Mt. 6, 9 *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Lc. 11, 2 nur *πάτερ* (cf. 22, 42. 23, 34. 46); so Nr. 6 statt Mt. 5, 48: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* Lc. 6, 36: *ὁ πατὴρ ὑμῶν;* so Nr. 8 statt Mt. 6, 26: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* Lc. 12, 24 *ὁ θεός;* so Nr. 9 statt Mt. 6, 32 *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* Lc. 12, 30 *ὁ πατήρ;* so statt Mt. 18, 14: *ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* Lc. 15, 7 *ἐν οὐρανῷ* oder 15, 10 *ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.*

Also nicht allein, wo die Gedankenform des Lc. überhaupt von der des Mt. abweicht (Nr. 2. 11), sondern auch, wo dieselbe fast ganz oder ganz übereinstimmt (Nr. 4. 6. 8. 9) und wo Justin (Nr. 9) oder die Clementinen (Nr. 4) oder Justin und die Clementinen (Nr. 6) oder wo die *Διδαχή* (Nr. 5) die Ausdrucksform des Mt. bestätigen, weicht Lc. stets ab dadurch, dass er den Zusatz *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *ὁ οὐράνιος* meidet. Bezeichnend ist Nr. 4 Mt. 7, 11 = Lc. 11, 13. Lc. geht hier mit Mt. fast Wort für Wort parallel und die Form des Mt. wird durch Hom. Cl. III, 56 bestätigt. Dass aber doch die Worte schon durch die Reflexion des Lc. gegangen sind, beweist die Umformung von *ἀγαθά* in *πνεῦμα ἅγιον* (für die Leidenszeit des Lc. unter Trajan erfahrungsmässig

richtiger, als ἀγαθά). So beweist denn auch der griechische Idiotismus: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει, den Lc. doch in seiner Quelle nicht gefunden hat, dass er vielmehr in seiner Quelle: ὁ πατὴρ (ὑμῶν) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zwar las, aber mit bewusster Erwägung, um auch hier diese Form zu vermeiden, aus ihr ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ gestaltet hat. Und dieses Ergebniss, dass Lc. die Formen, welche Mt. überliefert: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος mit bewusster Erwägung ausgeschieden hat, wird durch die Beobachtung bestätigt, dass Lc. auch da, wo er unabhängig von Mt. redet, diese Form nicht gebraucht hat. Denn 12, 32 würde die Sprache der Bergpredigt unbedingt: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gesagt haben.

Diese räthselhafte Thatsache, verbunden mit der andern, dass diese Formen im N. T. überhaupt nicht mehr sich finden, fordert um so mehr dazu auf, den Sinn jener Ausdrucksformen im Bewusstsein des Jesus des Mt. zu erforschen.

2. Die sprachliche Deutung.

Die sprachliche Bedeutung der Form ὁ πατὴρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist einfach. Denn die Form ist Ausdruck der ursprünglich den Naturreligionen eigenen und dem sinnlichen Bewusstsein aller Religionen gebliebenen Vorstellung, dass der Himmel oder die Himmel (2 Cor. 12, 2) die Daseinsstätte der göttlichen Lebensmächte sei, von wo dieselben mit ihrer Allmacht in Güte oder Zorn lebenschaffend oder lebenvernichtend, Heil bringend oder Unheil sendend auf Menschen und Erde herabwirken. Auch für das jüdische Bewusstsein aller Zeiten ist Jahveh der im Himmel wohnende, thronende Himmelsgott gewesen (Ps. 2, 4. 123, 1. 2 Mcc. 3, 39). Mit der ursprünglich rein örtlichen Anschauung verschmilzt dann unmittelbar die der Erhabenheit über allem Irdischen, der Macht über alles Menschliche (Dan. 4, 19).

Auch die Wechselform ὁ οὐράνιος scheint im Sinne nicht unterschieden. Das seltene Adjectiv findet sich nicht bei den

LXX (cf. Dan. 4, 23 e. v. l.), selten in den Apokryphen (2 Mcc. 9, 10: *τὰ οὐράνια ἄστρα*; 3 Mcc. 6, 18: *τὰς οὐρανίους πύλας*; 4 Mcc. 9, 15. 11, 3: *δίκη οὐράνιος*; 1 Esdr. 6, 15: *τὸν κύριον τοῦ Ἰσραὴλ τὸν οὐράνιον*), im N. T. bei Mt. nur in Verbindung mit *ὁ πατὴρ ὑμῶν* 6, 14. 26. 32 und e. v. l. 5, 48, bei Lc. 2, 13: *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου* und Act. 26, 19: *τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ*. Die ursprünglich örtliche Bedeutung = in dem, aus dem, von dem Himmel geht auch hier, wie wohl 1 Esdr. 6, 15, und in der verwandten Form *ἐπουράνιος* (3 Mcc. 6, 23: *τοῦ παντοκράτορος ἐπουρανίου θεοῦ ζῶντος*) in die des Erhabenen, Mächtigen und im N. T. in die des Lebensheil Spendenden über (Mt. 6, 14. 26. 32).

Eigenthümlich aber scheinen beide im Sinne übereinstimmenden Formen im Mt. verwandt. Man möchte beide auf hebräische oder aramäische Formen zurückführen. Da aber das Hebräische zu שְׁמַיִם kein Adjectiv kennt und im Aramäischen שְׁמַיָּא noch nicht gebräuchlich ist: so wäre die unmittelbare Uebersetzung von בַּשָּׁמַיִם oder בִּשְׁמַיָּא *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und man sollte meinen, derselbe Uebersetzer werde dieselben Formen in derselben Weise wiedergegeben haben, wenn kein Sinnunterschied zu finden ist. Man könnte daher auf zwei verschiedene Quellen schliessen, die im kanonischen Mt. verschmolzen wären, und könnte diesen Schluss dadurch verstärken wollen, dass, wenn man 5, 48 die gut bezeugte Variante *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aufnähme, in C. 5 und dem nur einleitenden und deshalb mit C. 6 nicht untrennbar verbundenen V. 6, 1 nur die Form *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in C. 6 aber, abgesehen vom Herrngebet, V. 14. 26. 32 nur die Form *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* gelesen würde. Aber begründen lässt sich die Richtigkeit dieses Schlusses doch nicht. Und derselbe wird auch durch den Gebrauch der entsprechenden Formen: *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ὁ οὐράνιος* widerlegt. Denn wer möchte wohl Mt. 15, 13. 18, 35 einer andern Quelle zuweisen, als Mt. 7, 21. 10, 32. 33. 12, 50. 16, 17. 18, 10. 14. 19.

Man darf also nach dem vorliegenden Thatbestande nur

urtheilen, dass beide Formen wirklich von dem Verfasser des Matthäusevangeliums unterschiedslos gebrauchte Wechselformen sind.

3. Die grammatisch-logische Deutung.

Die entscheidende Frage wird nun: welch eine logische Bedeutung verleiht der artikulirte Zusatz: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος dem artikulirten Ausdrucke: ὁ πατὴρ ὑμῶν?

Der Zusatz ist attributiv auf den Begriff ὁ πατὴρ ὑμῶν bezogen. Denn er ist nicht ein verkürzter Participialsatz[1]), der nicht ein einzelnes Merkmal einem Begriffe beifügt, sondern einen mit dem Begriffe im Bewusstsein des Redenden schon verknüpften Gedanken, der in einem zeitlichen oder logischen Verhältnisse zu dem Begriffe steht (Mt. 11, 21. 23, 17. 19. 6, 4. 6. 18. 10, 20). Auch ist der Zusatz nicht Apposition, die den Appositionsbegriff einem anderen gleichsetzt, den sie in das Gebiet des Appositionsbegriffes aufnimmt (Mt. 4, 13: εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν (πόλιν) = nach Kapharnaum, der bekannten Meerstadt). Schon die Wechselform: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ist Beweis für ein attributives Satzverhältniss, welches einen Begriff durch ein einzelnes Merkmal bestimmt, das in Folge analytischen oder synthetischen Urtheils mit ihm verbunden ist.

Denn wie das prädicative Satzverhältniss Ausdruck eines im Bewusstsein des Redenden sich vollziehenden, so ist das attributive Ausdruck eines dort vollzogenen Urtheils. Mit ihm kehren das Prädicat des Urtheils und sein Subject in die einheitliche Anschauung und Vorstellung zurück, aus welcher der sondernde Verstand im Urtheil sie geschieden hatte. Wegen dieser Entstehung des attributiven aus dem prädicativen Satzverhältnisse hat auch die griechische Sprache im attributiven

[1]) Nur einmal an der einzigen Marcusstelle 11, 25 hat D den Schein eines solchen mit der Form: ὁ ὢν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. D steht auch hier unter dem Einflusse des Lateinischen: qui in caelis est. Das ὤν aber ist zeitloses Particip mit der nur rein formalen Bedeutung der Copula.

die Wortfolge des Prädicativen festgehalten: das Attributsprädicat folgt dem Attributssubject. Diese Folge ist Ausdruck dessen, dass auch im attributiven Satzverhältnisse der Artbegriff des Attributssubjectes neben dem des Attributsprädicates im Gedanken wirksam bleiben soll. Und sie muss daher stattfinden, wo auch der Artbegriff des Attributssubjectes gegensätzlich ausgesprochen ist (Mt. 7, 18: *οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν* cf. 7, 15. 9, 17. 16 auch 24, 24. 25, 46. 28, 8)[1]). Nur da, wo der im Attributssubjecte liegende Artbegriff hinter den Begriff der Unterart oder der Besonderheit zurücktreten soll, weil innerhalb des Begriffsgebietes des Attributssubjectes allein das Attributsprädicat gegensätzlich gedacht ist, tritt dieses voran. Auch das entsprechende prädicative Satzverhältniss würde dann die invertirte Wortfolge haben. So ist Mt. 14, 13: *εἰς ἔρημον τόπον* erwachsen aus dem Urtheil: *ἔρημός ἐστιν* (*ὁ*) *τόπος* (cf. 14, 15); der Gedanke aber ist: aus bewohnter Gegend wich Jesus in eine unbewohnte (cf. 4, 24. 9, 16. 12, 43. 13, 24. 27. 28. 45. 46. 25, 6. 24). Und die Stelle Mt. 7, 24. 26: *ἀνδρὶ φρονίμῳ — ἀνδρὶ μωρῷ* muss an diesem Gesetze nicht irre machen. Wenn *ἀνήρ*, wie *ἄνθρωπος*, in Verbindung mit einem Adjectiv im Grunde aufhört Begriffswort zu sein (wie beide es noch sind 1 Cor. 7, 13. Eph. 4, 13 — Act. 14, 15. Röm. 7, 24) und mehr Formwort wird zum Ausdruck nur des persönlichen Trägers eines Merkmals, so steht es in dem Sinne tonlos voran, wie im gewöhnlichen Urtheilssatze das Subject tonlos, das Prädicat betont ist. (Mc. 6, 20. Lc. 5, 8. 23, 50. Act. 2, 5. 3, 2. 8, 2. 10, 22. 11, 24. 13, 7. 17, 5. 18, 24. 22, 2. Jac. 1, 8. 2, 2. — Mt. 9, 32 e. v. l. 11, 19. 27, 57. Mc. 13, 34. Lc. 7, 34. 12, 16 [14, 2. 16, 1. 19]. 19, 12. 21. 22. 24, 7. Joh. 9, 1. 16. Act.

[1]) Rhetorische Gründe, wie die Vorliebe für chiastische Stellung, ändern natürlich. Ps.-Isokr. *πρὸς Λημ.* 1, 38: *μᾶλλον ἀποδέχου δικαίαν πενίαν ἢ πλοῦτον ἄδικον* cf. Mt. 5, 18: *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία.*

4, 13. Jac. 2, 20.) So ist Joh. 9, 16: ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς entstanden aus dem Urtheilssatz: ἄνθρωπός τίς ἐστιν ἁμαρτωλός cf. Lc. 14, 2. 16, 1. 19 = ein Mann, der ein Sünder ist. Dagegen ist Lc. 19, 7: παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρί, entstanden aus dem Urtheil: ἁμαρτωλὸς ἦν (ὁ) ἀνήρ = ein sündiger (und nicht ein gerechter, reiner) Mann. Denn sobald im Gedanken das Attribut logisch gegensätzlich betont ist, steht es vor ἀνήρ und ἄνθρωπος (Lc. 17, 12. 19, 7 cf. 5, 8. Jac. 3, 2 cf. Eph. 4, 13 — Mt. 13, 28. 2 Tim. 3, 13 cf. Mt. 25, 26. Tit. 3, 10). So wird auch der Gedanke des Mt. 7, 24. 26 nicht von dem Gegensatze des klugen und thörichten Mannes beherrscht, sondern dort von der Handlungsweise eines Mannes, der klug ist und als solcher (ὅστις) sein Haus auf einen Fels baute, hier von der Handlungsweise eines Mannes, der thöricht ist und als solcher sein Haus auf den Sand baute.

Dies ist das Gesetz über Bedeutung und Form des attributiven Satzverhältnisses, dessen Attributsubject für das Bewusstsein des Redenden ein unbestimmtes ist und deshalb des Artikels entbehrt. Dieses Gesetz ändert sich nicht, wenn das Attributssubject eine für das Bewusstsein des Redenden bestimmte Anschauung und Vorstellung ist. Da im attributiven Satzverhältnisse der Artbegriff des Attributssubjectes in der Wirklichkeit und im Bewusstsein des Redenden dadurch zu einem bestimmten wird, dass er durch das Attributsprädicat gegensätzlich auf eine Unterart oder ein Individuum zurückgeführt wird (ἀνὴρ ἀγαθός — ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ oder οὗτος ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ im Gegensatze zu ὁ φαῦλος ἀνήρ oder οὗτος ὁ φαῦλος ἀνήρ): so tritt das gegensätzlich betonte Attributsprädicat zwischen Artikel und Attributssubject und vor dieses, in dieser Stellung an der durch den Gegensatz hervorgerufenen Bestimmtheit des Artikels theilnehmend und mit dem Attributssubjecte zu Einer Anschauung und Vorstellung verschmelzend, in welcher der Artbegriff in dem Begriffe einer Unterart oder eines Individuums untergegangen ist. Aus dem Urtheilssatze ἔρημός ἐστιν

ὁ τόπος wird das attributive Satzverhältniss ὁ ἔρημος τόπος = die Oede. Daher heisst es Mt. 12, 35: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθὰ καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά[1]). Weitere Beispiele sind überflüssig. Mit etwaiger Ausnahme von Mt. 28, 19 (s. d. Anm.) sind sie alle der klare Ausdruck obiger Bestimmung.

Soll aber auch der Artbegriff des Attributssubjectes in ausgesprochenem oder stillem Gegensatze zu einem andern Artbegriffe für den Gedanken wirksam bleiben: so wird das Attributsprädicat dem artikulirten Attributssubjecte nicht eingeordnet, sondern mit Wiederholung des Artikels nebengeordnet und nachgestellt[2]). In dieser Form sind also stets zwei Vorstellungsmomente für den Gedanken betont und sie muss daher immer eintreten, wo auch der Artbegriff des Attributssubjectes

---

[1]) Diese Form des attributiven Satzverhältnisses gilt auch für das Attribut, welches eine im Wesen des Attributssubjectes nothwendig gegebene Wesenseigenschaft heraushebt. Auch dies Attribut — epitheton ornans — stellt den Begriff des Attributssubjectes in einen unterscheidenden Gegensatz, aber zu andern Begriffen: Lc. 6, 11: ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ; Röm. 1, 23: τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ; 2 Cor. 4, 11: ἐν τῇ θνητῇ σαρκί; Hebr. 12, 1: τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν; Joh. 6, 57: ὁ ζῶν πατήρ; 2 Mcc. 7, 32: ὁ ζῶν κύριος; 2 Mcc. 9, 10: τῶν οὐρανίων ἀστέρων. Daher könnte Mt. 28, 19 τοῦ ἁγίου πνεύματος so gedacht sein cf. 1 Esdrs. 1, 3 τῆς ἁγίας κιβωτοῦ τοῦ κυρίου; 3 Mcc. 6, 1 τὸν ἅγιον θεόν; ib. 6, 29 τὸν ἅγιον σωτῆρα θεὸν αὐτῶν. — Verf. hat diese Spracherscheinung nirgends erwähnt gefunden; aber die Beobachtung ist richtig. Cf. z. B. Plut Theseus 1: ἡ ἀνίκητος καὶ μεγαλόδοξος Ῥώμη; idm.: ὁ οἰκουρὸς ἀλεκτρύων· ὁ μακρὸς καὶ ταραξίθυμος χρόνος οἱ ἀνοσιώτατοι τριακοντα.

[2]) Es handelt sich hier nur um die Verbindung eines Substantivs mit einem, nicht mit zwei oder mehreren Attributen. Krüger Gr. Spr. 50, 9. Bei der Sinnesverwandtschaft des eingeordneten und nebengeordneten Attributes wechseln beide Formen namentlich aus rhetorischen Gründen. Xen. Cyr. 3, 3, 8 τὰς μεγάλας ἡδονὰς καὶ τὰ ἀγαθὰ τὰ μεγάλα ἡ πειθὼ καὶ ἡ χαρτερία . . . παρέχουσιν cf. Plat. resp. 545 A. Wer an einem hellenistischen Zeitgenossen Gesetz und Bedeutung dieser Formen erkennen will, findet alle beisammen Plu. Thes. I.

in ausgesprochenem Gegensatze zu einem andern Artbegriffe steht. Pl. Lachs 191 B: *τὸ μὲν γὰρ ἱππικὸν τὸ ἐκείνων (τῶν Σκυθῶν) οὕτω μάχεται, τὸ δὲ ὁπλιτικὸν τό γε τῶν Ἑλλήνων ὡς ἐγὼ λέγω.* Und deshalb, weil das Attributssubject in seinem Artbegriffe ein für sich wirksames Gedankenmoment bleibt[1]), kann dasselbe, wenn es nur seiner allgemeinen Art nach qualitativ gedacht ist, des Artikels entbehren, während das Attributsprädicat, immer gegensätzlich gedacht, den Artikel hat. Xen. Comm. 2, 1, 32: *ἐγὰ δὲ σύνειμι μὲν θεοῖς, σύνειμι δὲ ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς*[2]).

Alle Beispiele dieser Form des attributiven Satzverhältnisses beim Mt. bewähren nun die dargestellte Bedeutung derselben[3]). In der Stelle 2, 16: *πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν*

[1]) Dies Gesetz kommt freilich nicht in allen Erscheinungen zum reinen Ausdruck. Wenn z. B. das Attribut vielwortig ist — Substantiv mit Präposition Mt. 7, 3 — so tritt es aus formalem Grunde wohl nach, ohne dass das Attributssubject logisch für sich betont ist. Daher ist Mt. 24, 38 *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ* wohl möglich. Aber der feinfühlige B hat nicht ohne Grund: *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις.*

[2]) Eine andere Form, in welcher mit dem artikulirten Substantiv scheinbar ein artikelloses Adjectiv verknüpft ist, gehört nicht ins attributive Satzverhältniss. So Mt. 14, 30 *βλέπων τὸν ἄνεμον ἰσχυρόν* (e. v. l.) cf. Buttm. Gr. d. nt. Spr. § 125, 5. — Diese Gesetze sind alle so ausnahmslos, dass z. B. im Anfange des Barnabasbriefes ed. Hlgnfld. statt *ἔμφυτον τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν* gelesen werden muss: *ἔμφυτον τὴν δ. π. χάριν.* Cf. 2 Mcc. 3, 39: *ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων* = der seine Wohnstätte als eine im Himmel seiende habende.

[3]) Verf. hat im Vorhergehenden und Folgenden nur die Sprache des Mt. behandelt, weil es für die zu untersuchenden Ausdrucksformen nur um diese sich fragt. Auch hat er die Gesetze des attributiven Satzverhältnisses nur an adjectivischen Begriffswörtern zur Anschauung gebracht. Der Kundige weiss, dass dieselben auch für adjectivische Formwörter gelten. (So Mt. 2, 12 [*ἄλλος* steht seiner gegensätzlichen Bedeutung wegen der Regel nach voran; doch cf. Joh. 6, 22. 1 Cor. 3, 11, auch Joh. 18, 16] Mt. 8, 10 cf. 15, 33. 9, 35. 10, 2. 31. 13, 17. 14, 14 cf. 19, 2. 14, 17 cf. 14. 19. 15, 34. 20, 12. 26, 40. 18, 8. 12. 16. 19, 28. 26, 61. 27, 15 u. oft). Der Anschauung des Redenden bleibt natürlich Spielraum.

Βηθλεέμ u. s. w. soll zunächst ausgesprochen werden, dass Herodes alle Knaben — nicht die Erwachsenen — tödten liess, dann erst werden diese Knaben als die Bethlehemitischen näher bestimmt[1]). Mit den Worten 5, 12 *οὕτως ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* wird die Verfolgung der Jünger Jesu zuvörderst gleichgestellt der Verfolgung der Propheten; dann erst werden diese Propheten als die *πρὸ ὑμῶν*, als die vor den Jüngern Aufgetretenen, nicht als die *ἐφ' ὑμῶν*, als die Gleichzeitigen bestimmt, um die Jünger darauf hinzuweisen, dass ihre Verfolgung als Propheten nicht etwa ein Neues, Ungewöhnliches sei, sondern ein für die Propheten vor ihnen schon immer Dagewesenes, ein Gesetz der Heilsgeschichte. In den Worten 5, 19 *μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων* werden das *ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία* zunächst als (heilig zu haltende) Gesetzesgebote und diese dann als die kleinsten dargestellt im Gegensatz zu den grossen Geboten des Gesetzes Mt. 22, 36[2]). Wenn es 5, 29 heisst: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε* — so ist der Artbegriff des Attributssubjectes zuerst auf ein Individuum bezogen. In dieser Form — statt *ὁ σὸς ὀφθαλμός* — behält aber der Artbegriff den vollen logischen Nachdruck. Und dann erst ist dieser Artbegriff durch das Attributsprädicat *ὁ δεξιός* gegensätzlich bestimmt. So soll denn im Anschluss an den Ausspruch V. 28 zuerst der Fall gesetzt sein, dass das Auge den Menschen verführt im Gegensatze zur Hand V. 30, und dann erst soll dies Auge als das rechte, nicht etwa als nur das linke gedacht werden. Wenn der Redende V. 30 fortfährt: *καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε* — so ist dies kein Beweis, dass beide Formen, die

---

[1]) Winer in der Gr. Aufl. 5 p. 152 hat eine Reihe gleichgeformter Attribute zusammengestellt. Nur sind nicht alle hierher gehörig; Act. 12, 20. Eph. 1, 10 sind Appositionen, Act. 26, 4 ist ein verkürzter Participsatz wegen des Part. aor. cf. Buttm. Gr. d. nt. Spr. p. 80.

[2]) Doch kann diese Form als Apposition gefasst werden, in welcher *αἱ ἐντολαι αὑται* in den Begriff der *ἐλαχίσται ἐντολαί* aufgenommen sind, s. u.

der Nebenordnung und der Einordnung, gleichbedeutend sind, sondern dass der Redende den Gedanken unterschieden schattirt hat. Mit dieser Form des attributiven Satzverhältnisses gleich ist 6, 11. Und das Vaterunser betont in den Worten: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* zuerst die Bitte um die uns zukommende, nöthige Nahrung — über den Sinn des Artikels Krüger Gr. Spr. 50, 2, 4 u. Deut. 8, 9. 11, 17 LXX — und dann erst wird die nöthige Nahrung, um die wir bitten, als die wesenhafte (*ἐπιούσιος*), im Gegensatze zur unwesenhaften (*περιούσιος*), nicht nöthigen, näher bestimmt. Der Gedanke weiter in den Worten 6, 23: *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, το σκότος πόσον!* — ist nicht so zu fassen: wenn das innere Licht (*το ἔσω φῶς*), im Gegensatze zum äusseren Lichte (*τὸ ἔξω φῶς*), Finsterniss ist, wie gross wird die Finsterniss sein! Vielmehr nimmt der Ausdruck *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* den vorhergehenden Ausdruck *ὁ λύχνος τοῦ σώματος* in seinen beiden Momenten gegensätzlich wieder auf und stellt zunächst der (sinnlichen) Leuchte das (geistige) Licht, dann erst dem *τοῦ σώματος* das *τὸ ἐν σοὶ* entgegen = wenn nun also das Licht (und zwar) das in dir seiende Finsterniss ist, wie gross wird dann die Finsterniss sein! Die Satzform 7, 3: *τί βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;* bedarf keiner Erläuterung. Sie beweist nur, dass auch die feineren Formen der griechischen Gedankengestaltung dem Sprachgefühl des Verfassers des kanonischen Mt. geläufig waren (Mt. 24, 44 *ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ* = zur unerwarteten Stunde gegen Lc. 12, 40: zu der Stunde, wo ihr es nicht meint). Die Form 8, 12: *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* erläutert sich nur daraus, dass in der Anschauung des Schriftstellers dem Lichtraume des Himmelreiches zunächst das Reich der Finsterniss gegenübersteht, in diesem Reiche der Finsterniss aber dann ein äusseres Gebiet vorgestellt ist, dessen Dunkel durch keinen Strahl mehr aus dem Lichtreiche durchdämmert wird (22, 13. 25, 30). Ebenso stehen in dem Ausdrucke 10, 6 (15, 24): *πορεύεσθε μᾶλλον*

πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ zunächst die πρόβατα (οἴκου Ἰσραὴλ) den Heiden und Samaritern entgegen, die nicht zur Heerde Gottes gehören (Ezech. 34, 12), dann aber werden diese πρόβατα, zu denen die Apostel gesandt werden, als die ἀπολωλότα bestimmt, als jener Theil des gegenwärtigen Geschlechtes, der von der Gottesheerde sich verloren hat. In gleicher Weise erläutert sich die Form Mt. 12, 32: ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ. Mt. hat die verschiedenen Ausdrucksformen des N. T. für den heiligen Geist: τὸ πνεῦμα 4, 1. 12, 31 (cf. 3, 16. 10, 20. 12, 18. 28) (ἐν πνεύματι 22, 43?) oder πνεῦμα ἅγιον 1, 18. 20. 3, 11 oder τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 12, 32 oder τὸ ἅγιον πνεῦμα 28, 19 (2 Cor. 13, 13. Lc. 12, 10. 12. Act. 1, 8. 2, 38. 9, 31. 16, 6 u. e. v. l. 2, 33. 10, 45. 15, 28). Dem Aufmerksamen entgeht nicht, dass Mt. diese verschiedenen Ausdrucksformen nicht ohne richtiges Sprachgefühl verwendet. So ist hier 12, 31 die Geisteslästerung (ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία) als eine unlässliche Sünde hingestellt. Und nun tritt V. 32 der Lästerung des Sohnes des Menschen — des noch als Mensch auf Erden wandelnden Messias — zunächst die Lästerung des Geistes entgegen, der im Menschensohne unsichtbar wirkenden, aber in ihren Wirkungen spürbaren Gotteskraft, und dann erst wird die unterscheidende Besonderheit dieses Geistes im Gegensatze zum unheiligen Geiste (12, 43), sein heiliges Wesen geltend gemacht, in welchem die Unlässlichkeit der Sünde der Geisteslästerung begründet ist (Act. 1, 5). In 12, 45 wird der Ausspruch V. 43—45 zuerst auf „dieses Geschlecht hier" bezogen, cf. V. 41. 42, und dann erst wird dieses Geschlecht gegensätzlich als das böse bestimmt[1]). Nicht anders erklärt sich der Ausdruck Mt. 13, 8: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν κα-

[1]) Da diese Form des attributiven Satzverhältnisses der Apposition sich nähert, so kann man zweifeln, ob nicht diese Form hier, wie oben 5, 19, als Apposition aufzufassen ist, cf. οἱ πρόγονοι ἐν τοῖς ἐπέκεινα χρόνοις, τοῖς ἀναριθμήτοις, οὐδεμιᾶς πόλεως ἄρχειν ἐπεχείρησαν cf. Mt. 25, 40 e. v. l.

λήν. Im Gegensatze zu dem, was παρὰ τὴν ὁδόν, was ἐπὶ τὰ πετρώδη, was εἰς τὰς ἀκάνθας gesäet war, steht mit Betonung des Artbegriffes, was ἐπὶ τὴν γῆν = auf das (tragbare) Erdreich gesäet wird, und dann erst wird dies Erdreich als das gute im Gegensatze zum schlechten bestimmt. Wenn Mt. in der Deutung der Parabel 13, 23 ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν gesagt haben sollte (B ℵ C al., während D F G al., von der vet. lat. beeinflusst, ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν = in terra bona festhalten, cf. Lc. 8, 15 ἐν τῇ καλῇ γῇ = vet. lat.: in bonam terram): so beweist dies nur, dass Mt. auch hier den Gedanken schattirt (s. o. zu 5, 29. 30). Auch die Worte Mt. 16, 16: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος und Mt. 26, 30: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος begreifen sich nach diesem Gesetze. Dort soll kein Gegensatz sein zwischen dem Sohn des lebendigen Gottes und dem der todten Götzen, sondern ausgesagt soll werden, dass Jesus sei der Sohn Gottes, nicht eines Menschen[1]), und dann erst wird dieser Gott gegensätzlich als der lebendige bestimmt, der allein wahre. Und hier beschwört der Hohepriester Jesum nicht bei dem lebendigen Gott im Gegensatze zu den todten Götzen, sondern er beschwört ihn bei Gott, bei dem höchsten Heiligthum des religiösen Gemüthes, und dann erst wird auf diesen Gott gegensätzlich als den lebendigen hingewiesen, der die Allmacht hat, Leben zu schaffen und zu vernichten. Mit dem Urtheil eines Hebraismus begreift man beide Stellen nicht. Auch in der Formel Mt. 18, 8: βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, cf. 25, 41, soll zunächst hervorgehoben werden, dass die Verführten und Verfluchten in die Feuerhölle zur Feuerpein sollen geworfen werden (18, 9. 13, 42. 50), und als zweites Moment erst wird dies Feuer gegensätzlich als das ewige bestimmt. Lehrreich ist die Stelle Mt. 21, 2, verglichen mit Mc. 11, 2 und Lc. 19, 30. Nach Mt. spricht

[1]) Gerade ein solcher Gegensatz der Art fehlt Hom. Cl. XVII, 18: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος (cp. ornans) θεοῦ = des lebendigen d. i. des wahren Gottes. Ebenso fehlt ein solcher Gegensatz Joh. 6, 57.

Jesus bei der Annäherung an Bethphage zu zweien der Jünger: *πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν* d. h. gehet (vom Wege ab) in das Dorf hinein und zwar das euch gegenüber liegende. Mc. hat zu dem einen Dorfe Bethphage aus Mt. 21, 17. 26, 6 = Mc. 11, 11. 14, 3 noch ein zweites Dorf, Bethanien, eingeführt, um die folgende Erzählung, die von Mt. nicht als ein Wunder erzählt wird, verständig und begreiflich zu machen. Denn aus Mt. 21, 17. 26, 6 schliesst er, dass Jesus in Bethanien bekannt und gekannt war und deshalb nach Bethanien hinein seine Jünger mit einem solchen Auftrage, wie Mt. 21, 2, senden konnte. Im Weiteren hat er sich, wie gewöhnlich, näher an den Text des Mt. gehalten, als Lc., und sagt deshalb ebenfalls noch: *εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν* (hier Bethanien). Lc. jedoch, der auf Mt. und Mc. reflectirt, nimmt aus Mc. die zwei Dörfer auf, sagt aber dann folgerichtig, als ob auch Jesus die beiden Dörfer vor Augen hätte, *εἰς τὴν κατέναντι κώμην* d. h. in das gegenüber liegende Dorf, nicht in das andere. Nach demselben Gesetze war Mt. 23, 18 die Form nothwendig: *ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν, ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει.* Denn zunächst steht der Artbegriff des Attributssubjectes, *τὸ δῶρον*, gegenüber dem Artbegriffe *τὸ θυσιαστήριον*, und dann erst wird das Attributssubject gegensätzlich näher bestimmt durch das Attributsprädicat *τὸ ἐπάνω αὐτοῦ*, um auszudrücken, dass erst die Opfergabe, die auf dem Altare liegt, durch den Altar geheiligt ist. Mit den Worten aber Mt. 28, 5: *οἶδα ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε* sagt der Engel nicht etwa: ich weiss, dass ihr den gekreuzigten Jesus sucht (nicht den lebenden), sondern: ich weiss, dass ihr Jesum sucht (nicht etwas Anderes) und zwar den gekreuzigten, ins Grab gelegten, nicht den lebenden. Und aus demselben Gesetze begreifen wir endlich die beiden Stellen Mt. 6, 6: *σὺ δέ, ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ* und 6, 18: *σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαι σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι,*

ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ. Wie in dem attributiven Satzverhältnisse Mt. 5, 29: ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιός der Artbegriff ὁ ὀφθαλμὸς durch das artikulirte Attributsprädicat ὁ δεξιός in dem Gegensatze des rechten und des linken Auges gedacht wird; wie Mt. 6, 11 in der Form ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος durch das artikulirte Attribut der Artbegriff ὁ ἄρτος in dem Gegensatze der wesenhaften und der unwesentlichen Nahrung gedacht ist; wie in der Form ἡ ἐκκλησία ἡ οὐσα ἐν Ἱερουσαλήμ Act. 11, 22 oder ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις Act. 8, 1 der Artbegriff ἡ ἐκκλησία in dem Gegensatze der jerusalemischen und nichtjerusalemischen Gemeinde gedacht ist; wie in der Form Röm. 2, 28. 29 der Artbegriff ὁ Ἰουδαῖος in dem Gegensatze von ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος und ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος gestellt ist: so wird auch in der Form ὁ πατήρ σου ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ oder τῷ κρυφαίῳ der Artbegriff ὁ πατήρ in dem Gegensatze von ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ πατήρ und ὁ ἐν τῷ φανερῷ πατήρ gedacht. Anlass, diesen Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, liegt darin, dass πατήρ in der religiösen Sprache Jesu einen Doppelsinn hat, einen sinnlichen und einen geistigen, Jesus aber seine Hörer hier auf den geistigen Sinn hinweisen will. Dazu kommt, dass, während der Ausdruck ὁ πατήρ σου ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ im Grunde gleichbedeutend ist mit ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, hier doch jener gebraucht wird, weil er dem im Gedanken ausgeprägten Gegensatze entspricht.

So ist denn nachgewiesen, dass Mt. an allen[1]) Stellen die

[1]) Behandelt ist nicht Mt. 3, 17. 17, 5: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Mt. hat die Worte ὁ ἀγαπητὸς — εὐδόκησα nach 12, 18 auf Grund von Jes. 42, 1—4 vielleicht als Apposition gefasst. Dagegen haben Mc. und Lc. das ὁ ἀγαπητός als Attribut genommen (Mc. 9, 7 = Lc. 9, 34. 20, 13; anders Mc. 12, 6 cf. 2 Petr. 1, 17 e. v. l. B). Diese Auffassung des ὁ ἀγαπητός, welche den geliebten Sohn in Gegensatz stellt zu nichtgeliebten Söhnen, ist im Grunde eine unklare Vorstellung, wenn man nicht Jesus etwa als Contrasttypus zu Israel denken muss nach Ex. 4, 22.

Form des nebengeordneten Attributes mit reinem, ja feinem griechischen Sprachgefühle verwandt hat. Es können daher auch die Formen, um deren Deutung es sich handelt: *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ὁ οὐράνιος* in keinem andern Sinne gebraucht sein. So haben wir denn in beiden Formen ein attributives Satzverhältniss, wie wir es 5, 29. 6, 6. 18. 6, 11 behandelt haben. Der Artbegriff des Attributssubjectes *ὁ πατήρ* ist zunächst auf ein Individuum bezogen, aber in einer Form (*ὑμῶν* statt *ὑμέτερος*), in welcher dieser Artbegriff den logischen Vollton behält. Dasselbe soll daher für sich im Gedanken wirksam bleiben und muss dem Sprachgesetze nach im Bewusstsein Jesu in einem unausgesprochenen Unterschiede oder Gegensatze zu einem andern Artbegriffe stehen. Und da es sich in dem Artbegriffe *ὁ πατήρ* um einen Ausdruck für die religiöse Gottesvorstellung handelt, so muss dieser andere Artbegriff ein anderer Ausdruck für die religiöse Gottesvorstellung sein (*κύριος*). Dieser Artbegriff des Subjectsattributes wird dann durch das Attributsprädicat *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *ὁ οὐράνιος* näher bestimmt gegensätzlich gegen *ὁ ἐπὶ τῆς γῆς* oder *ὁ ἐπίγειος*. Denn dass dieser Gegensatz im Bewusstsein des Jesus des kanonischen Mt. liegt, beweist die Stelle Mt. 23, 9: *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος*. Und man erkennt sofort den Grund. Als Ausdruck für die religiöse Vorstellung Gottes ist das Wort *πατήρ* aus der sinnlichen Bedeutung in die geistige, bildliche gehoben und im Bewusstsein Jesu hat sich der natürliche Vater der Angeredeten, von dem geistigen Vater derselben, dem himmlischen, gesondert. Damit nun von den Angeredeten das doppelsinnige Wort *πατήρ* in seinem richtigen, geistigen Sinne verstanden werde[1]), bestimmt

[1]) Inwiefern das Wort *πατήρ* hätte missverstanden werden können, erläutert Lc. 2, 48—50. Wir haben oben S. 135, Anm. 1 auf die merkwürdige Variante zu Mt. 6, 8 und 6, 32 hingewiesen. Gingen die Worte etwa in den Gemeinden, losgelöst aus dem Zusammenhange, als geflügelte um, so erklärt sich das Bedürfniss, den schwebenden Ausdruck *ὁ πατήρ* entweder durch *ὁ θεός* oder *ὁ οὐράνιος* zu festigen.

Jesus das Wort näher durch das gegensätzlich gedachte Attribut ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος[1]). In dieser Form macht er auch der Schwäche eines sinnlichen Bewusstseins (Röm. 6, 19) ein Missverstehen unmöglich. Daraus erklärt sich aber sofort die oben hervorgehobene Thatsache, dass Jesus diese Ausdrucksform nur gebraucht, wo sie missverstanden werden könnte, wo er zu den Jüngern oder zum Volke, Menschen mit noch sinnlichem Bewusstsein, von ihrem Vater redet.

Wir erkennen aber auch, dass sowohl die lateinische, als die deutsche Uebersetzung, beide den ursprünglichen Sinn der griechischen Formen nicht mehr zum Ausdruck gebracht haben. Wenn die lateinische Uebersetzung ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς mit „pater vester qui in caelis est" wiedergiebt, so hätte sie sagen müssen: pater vester, is (ille), qui in caelis est; wenn sie die Form ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος mit „pater vester caelestis" wiedergiebt: so hätte sie wenigstens caelestis pater vester sprechen müssen. Luther aber, wenn er die erstere Form mit „euer Vater im Himmel", die andere gewöhnlich mit „euer himmlischer Vater" dolmetscht, hätte mit genauer Wiedergabe dort „euer Vater, der im Himmel" und hier „euer Vater, der himmlische", oder nur „himmlischer Vater" sagen müssen. Auch neuere Uebersetzungen drücken den Sinn der griechischen Formen nicht aus. Der genaue Ausdruck möchte allerdings dem deutschen Ohre pedantisch klingen. Dadurch aber ist es gekommen, dass wir den Sinn der griechischen Formen nicht mehr verstehen.

---

[1]) Hätte Mt. Jesum nur ὁ πατὴρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς sprechen lassen — cf. Iren. haer. I, 20, 2 — so hätte er ihn gegensatzlos reden lassen von „eurem Vater, der im Himmel ist". Dann hätte er aber auch die Ausdrucksform ohne Artikel gebraucht, die er doch kennt. Denn Mt. 18, 10 wird keiner, der griechischen Sprachgebrauch kennt und den Gedanken versteht, ἐν οὐρανοῖς mit βλέπουσιν verbinden. Es müsste, da kein logischer Ton auf ἐν οὐρανοῖς läge, das Zeitadverb vorangehen. Kühnr. II, 1097—98, cf. 22, 30 c. 24, 36; Mc. 13, 32 e. v. l., wo Treg. Ti. WH gegen B οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ lesen.

Diese grammatisch-logische Deutung der beiden Ausdrucksformen giebt uns jedoch nur das Ergebniss einer Entwickelung des religiösen Bewusstseins Jesu. Die Entwickelung selbst und damit das volle Verständniss jener Formen vermittelt uns nur die religiöse Deutung.

4. Die religiöse Deutung.

Religiös ward der Mensch dadurch, dass er der Wirkungen für ihn allmächtiger Lebensmächte auf sein Leben an seinem inneren Lebensgefühl inne ward. Diese Erfahrungsgewissheit des Lebensgefühls, vom denkenden Geiste erfasst und ausgesprochen, ward der zeugende Grund des religiösen Bewusstseins. Der Inhalt dieses Bewusstseins ward zunächst die Erfahrung eines Lebensverhältnisses zwischen den lebenschaffenden oder -zerstörenden Lebensmächten und dem lebenverlangenden Menschen, der von jenen Allmächtigen sein Leben und sich schlechthin abhängig erfuhr — eine Erfahrung dessen, was die beiden Glieder jenes Verhältnisses für einander sind, nicht dessen, was sie an sich sind. Daher spricht das religiöse Bewusstsein, wo es seine eigenste Sprache spricht, das Wesen der beiden Glieder des religiösen Verhältnisses, Gottes und des Menschen, und das Verhältniss selbst in Gedankenformen nicht des Ansichseins aus, sondern des Füreinanderseins. So ist Gott Herr, der Mensch Knecht und was den Herrn und den Knecht an einander bindet, ist in dem Herrn die Wirkung seiner Güte oder seines Zorns, in dem Menschen Liebe oder Furcht, die aus dem erregten Lebensgefühl hervorbrechen, je nachdem Gott lebenverleihend oder lebenversagend auf das Leben des Menschen gewirkt hat[1]). Denn diese doppelte Er-

[1]) Mit diesen, dem religiösen Bewusstsein eigenen und nothwendigen Gedankenformen des Füreinanderseins weiss die Wissenschaft nichts anzufangen, weil sie nach Erkenntniss des an sich seienden Wesens strebt und ihre Erkenntniss in den Gedankenformen des Ansichseins ausspricht. Umgekehrt haben diese Gedankenformen des Ansichseins — z. B. unendlicher Geist, endlicher Geist — für das nur religiöse Bewusstsein keinen Sinn. Erst wo der religiöse Lebenstrieb und der wissenschaftliche Erkenntniss-

fahrung macht das Lebensgefühl und daher lebt diese Doppelvorstellung von Gott, wenn auch in verschiedenem Verhältnisse, in jeder Religion, nur dass die polytheistischen Religionen die doppelte Erfahrung an verschiedene Götter — gute und böse — vertheilen, die monotheistischen sie in Einem Gotte — dem gütigen und zugleich zornigen — zusammenfassen.

Auch das Gottesbewusstsein Israels verband beide Vorstellungen in dem Einen Jahveh. Ich der Herr dein Gott bin ein eifriger Gott, die Sünden der Väter an den Kindern vergeltend bis ins dritte und vierte Glied für die, die mich hassen, und ein Barmherzigkeit übender an Tausenden für die, die mich lieben und meine Gebote bewahren (Ex. 20, 5. 6). So ist Jahveh beides, der das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch bringt über Israel (Deut. 30, 15—20. 11, 26—32); er ist der θεὸς σωτήρ und der θεὸς ζηλωτής für Israel durch die ganze Geschichte desselben. (Deut. 32, 15. Jes. 12, 2. 17, 10. Ps. 24, 5. 27, 9. 1. 65, 6. — Ex. 20, 5. 34, 14. Deut. 4, 24. 5, 9.) Denn eben in dieser Geschichte hatte Jahvehs Volk die Doppelwirkungen des Wesens Jahvehs erfahren. Er hatte seinen Zorneifer über Israel ergossen, wenn es verkehrten Sinnes zu andern Göttern sich gewendet und halsstarrigen Geistes unter das Joch seines Gesetzes sich nicht gebeugt, und hatte seine Gnade über Israel ausgeströmt, wenn es zu ihm sich wieder bekehrt und alle seine Gebote wieder gehalten. Und gerade in der Geschichte des Volkes, in den wunderbaren Errettungen da, wo es dem Untergange nahe schien, hatte Israel erfahren, dass es der Geliebte Jahvehs sei, wie der Erstgeborene die Liebe seines Vaters ist. Hatte doch Jahveh Israel seit den Tagen, da er es aus dem Knechtshause Aegyptens durch die Wüste, die grosse und furchtbare,

---

trieb mit einander sich verbinden — wie es weniger oder mehr in allen religiösen Menschen und menschlichen Religionen der Fall ist und sein muss — mischen sich jene beiden Gedankenformen: Gott ist κύριος und der κύριος ist πνεῦμα, der Mensch ist δοῦλος und der δοῦλος ist σὰρξ. Aber zu sondern sind beide Gedankenformen strenge.

in das Land der Milch und des Honigs gerettet, wie seinen Augapfel behütet und hatte den Arm seiner Macht über dasselbe gehalten, wie ein Adler seine Fittiche über seine Jungen ausbreitet (Deut. 32, 10); hatte er doch dem Sohne, der seines Vaters so oft vergass, wenn er sich zu ihm zurückwandte, alle seine Missethat immer wieder vergessen, und aus aller Drangsal sein Volk immer wieder gerissen, Jer. 31, 9—20. Ps. 102, 10—19. Und diese Erfahrung, welche Israel in seinem geschichtlichen Leben machte, hatte den religiösen Gemüthern die Offenbarung aufgeschlossen, dass Israel in einem innigeren Lebensverhältnisse stehe zu seinem Errettergotte, als dem des Knechtes zum Herrn, dass es in dem Verhältniss stehe des erstgeborenen Sohnes zum Vater (Ex. 4, 22. Hos. 11, 1). So war der Errettergott Israels dem frommen Gemüth und Bewusstsein der Vatergott geworden. In diesem Sinne ruft Jes. 63, 16: Du, Jahveh, bist unser Vater; unser Erlöser von je ist dein Name! Und aus der Erfahrungsgewissheit, dass Jahveh der Vatergott Israels gewesen, erhob sich gerade in den drangvollsten Augenblicken des geschichtlichen Lebens des Volkes in den frommen Gemüthern die Glaubensgewissheit, dass er es fort und fort sein werde (Jer. 3, 18. 19, cf. Jes. 1, 2. 64, 8. Jer. 3, 4. 31, 20. Mal. 1, 6. 2, 10. Deut. 32, 6. 14, 1). So kann es uns denn nicht Wunder nehmen, wenn nach dem Exil, wo der Vatergott seines Volkes, der im Himmel thronende, desto mehr die Glaubenshoffnung Israels ward, je mehr Israel an irdischen Rettungsmächten verzweifelte, wenn schon in der Mischna und vor Jesus die Ausdrucksformen אבינו שבשמים, אבינכם שבשמים, u. ä. in der religiösen Sprache Israels auftreten[1]).

[1]) Lightfoot, Hor. Heb. 299. Die Formel entspricht ganz der griechischen: ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς = pater noster, vester, ille (hic) qui in caelis est. Zugleich geht mit ziemlicher Gewissheit daraus hervor, dass nicht die Form: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, sondern die Wechselform: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die ursprünglichere ist und diejenige, welche der Sprache Jesu näher steht. Und nach der Aussage von Kennern des Talmud steht auch hier das Attribut שבשמים immer gegen-

Daher kann denn auch im Bewusstsein und im Munde Jesu diese Ausdrucksform nur natürlich erscheinen. Ja, wenn doch Johannes zugleich mit seinem Rufe: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν! das Gemüt seiner Jünger nothwendig auf den Erretter- und Vatergott Israels hinweisen musste, so dürfte der Schluss gestattet sein, dass Jesus, wenn ihm die Ausdrucksform אביכם שבשמים nicht schon geläufig gewesen wäre, im Kreise des Täufers dieselbe fortwährend hören musste.

Aber es fragt sich doch, welchen Sinn das Bewusstsein Jesu während seiner eigenen Wirksamkeit mit dieser Ausdrucksform verband und in welchem Sinne er sie den Seinen verkündete. Das Evangelium des Mt., in welchem allein — mit Ausnahme von Mc. 11, 25 — diese Ausdrucksform sich findet, wird uns diesen Sinn lehren. Hier aber ist „unser Vater, der im Himmel (seiende)“ der Gott, der als lebenschaffender, heilbringender waltet über seinen Kindern: der in seiner Freundlichkeit den Söhnen alle gute Gabe verleiht für das natürliche Leben 7, 11, wenn sie bitten und bevor sie bitten 6, 8, weil er weiss, dass sie des alles bedürfen 6, 25—32; der in seiner Güte vorsehend über dem Lebensschicksal der Söhne wacht 10, 29 und ihnen hilft in der Drangsal des Lebens 10, 20; der in allumfassender Liebe über Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte die allgemeinen Güter des Lebens ausströmt 5, 45; der in seiner Kraft den Söhnen die Kraft verleiht, Kinder des Lichtes zu werden und die guten Werke zu thun, die ihre Gerechtigkeit vor ihm schaffen 5, 16; der in seinem Erbarmen selbst ihre Fehle ihnen erlässt 6, 14, damit sie als Gerechte theilnehmen an seiner Lichtherrlichkeit in seinem Reiche (13, 43), und deshalb mit dem Frieden und der Zuversicht des Gemüthes (Röm. 5, 1) auch die Erquickung eines in sich befriedigten geistigen Lebensgefühls ihnen schafft; der deshalb als Vater der Liebe in allen Nöthen des Leibes und der Seele von seinen Söhnen angerufen werden soll

---

sätzlich, unterscheidend zwischen dem himmlischen und irdischen Vater, oft im Sinne von Jes. 63, 16.

6, 9—13. Daher müssen aber auch die Söhne diesem ihrem einigen Vater, dem himmlischen 23, 9, mit ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzem Sinne sich hingeben in jener Liebe zu Gott und dem Nächsten, welcher die Erfüllung ist des Gesetzes und der Propheten 22, 37—40; müssen in ungeheuchelter Frömmigkeit ihren Vater, den im Himmel, in unsichtbarer Innerlichkeit des Geistes verehren, wie er selber in geistiger Unsichtbarkeit im Himmel waltet 6, 1—18; müssen auch in gleich starker Liebe, als er, den Menschen ihre Fehle vergeben 6, 14. 15; müssen auch in gleich umfassender Liebe, als er, selbst ihre Feinde lieben, um vollkommen zu werden, wie er vollkommen ist 5, 45—48.

Es ist Israels Gott, den Jesus verkündet. Und doch leuchtet das Antlitz „unseres Vaters, des himmlischen", von dem Jesus die frohe Kunde bringt, in anderen Zügen als das Antlitz Jahvehs.

Dem Vatergotte Jesu fehlt zunächst — und das ist sehr bezeichnend — ganz jener grosse geschichtliche Hintergrund, aus dem er im jüdischen Bewusstsein hervortritt, der Hintergrund des Errettergottes Israels, wie er in der eigenthümlichen Geschichte dieses Volkes sich offenbart hatte. Kein Herrnwort, auch nicht 8, 11. 12, wenn es ein Herrnwort ist, verräth seinen Ursprung aus einer Anschauung der Geschichte Israels oder seine Beziehung auf die Geschichte des Volkes der Wahl Jahvehs, aus welcher jenes Wort Jesajas hervorgegangen ist: du, Jahveh, bist unser Vater, unser Erlöser von je ist dein Name 63, 26. Aber — und das ist das Bezeichnende — mit diesem geschichtlichen Hintergrunde ist auch die nationale Beschränkung im Wesen des alttestamentlichen Vatergottes geschwunden, die selbst von den Psalmdichtern noch festgehalten wird (Ps. 103, 10—13. 89, 27. 28), obwohl gerade sie sonst den Gott des Volkes und der Geschichte in das Leben des Einzelnen und sein Geschick hineinziehen. Denn der Vatergott Israels hatte sein Herz voll Gnade und Erbarmen immer nur seinem Volke Israel und dem Israe-

liten zugewendet, der ihn fürchtete. Aber kein Ausspruch der Bergpredigt, kein echtes Wort aus dem Munde Jesu[1]) verräth, dass er des Bewusstseins gewesen, die Liebe des Vaters, des himmlischen, sei auf Israel eingeschränkt. Freilich ausgesprochen ist auch nicht das Gegentheil[2]). Aber wie der Verfasser unseres kanonischen Matthäusevangeliums vor dem Jesus, der auf dem Berge den Vater, den himmlischen, predigt, mit bewusstem Verständnisse der Worte dieser Predigt Juden und Heiden versammelt hat 4, 25: so sind auch alle Gedanken dieser Predigt so gestaltet, dass sie das religiöse Lebensverhältniss nicht als eine Beziehung Jahvehs zu Israel, sondern Gottes zum Menschen aussprechen. Und dies ist die unmittelbare Folge davon, dass die Verwirklichung des religiösen Verhältnisses von Jesus ganz in die Innerlichkeit des Gemüthes zurückgezogen und selbst jedes religiöse Thun als Innerlichkeit oder als Ausdruck einer Innerlichkeit gefasst ist C. 6. 6, 3. 6. 17. 9, 15. Wenn aber innerhalb des religiösen Verhältnisses auch in dem Juden nur die Innerlichkeit betont wird: so tritt in ihm mit dem Innenmenschen das allgemein Menschliche heraus und das Nationale geht unter. Damit wird das religiöse Verhältniss nicht mehr eine Beziehung zwischen Jahveh und seinem Volk, sondern zwischen Gott und dem einzelnen Menschengemüth 6, 2—4. 6. 7. 18. Diese Entnationalisirung Jahvehs und der jüdischen Gottesidee in „unserm Vater, dem himmlischen", entspricht ganz der Entnationalisirung des jüdischen Reichs- und Messias- und Gerechtigkeitsideals im Bewusstsein und in der Verkündigung Jesu.

Aber auch noch eine andere, sehr bedeutsame Umformung hatte die Jahveh-Vorstellung im Gemüthe Jesu erfahren. Die

---

[1]) Denn 10, 5. 6 ist in seinem Gegensatze — und der ist entscheidend — ebenso gut eine judaistische, antipaulinische Trübung, wie 5, 17—19.

[2]) Denn ob das Herrnwort 8, 11 aus Röm. 11, 17. 18 und 10, 12 verstanden werden darf, muss gerade wegen des μετὰ Ἀβρ. κ. Ἰ. κ. Ἰ. zweifelhaft bleiben.

beiden thatsächlichen Gotteserfahrungen und deshalb nothwendigen Gottesanschauungen einer jeden Religion, die des lebengebenden, die des lebennehmenden Gottes, hatten sich auch im jüdischen Gottesbewusstsein vollständig entwickelt. Jahveh, der אל קנא, — fressendes Feuer ist er, ein eifernder Gott (Deut. 24, 4. Ex. 34, 4). Und zu Grunde gehen wir durch seinen Zorn und durch seinen Grimm werden wir verstört. Er stellt unsere Missethat vor sich, unsere verborgene vor das Licht seines Auges (Ps. 90, 7. 8). Derselbe Jahveh aber, der אל רחום וחנון — vielbarmherzig ist er und von grosser Gnade und Treue (Ex. 34, 6). Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missethat (Ps. 103, 10). Geeint aber hatte das jüdische Bewusstsein diese entgegengesetzten Eigenschaften in Einer Persönlichkeit dadurch, dass Jahveh das Antlitz seines Zorneifers den Heiden, das Antlitz seines Vielerbarmens den Juden, und unter den Juden das Antlitz des Grimmes den Sündern, das Antlitz der Gnade den Gerechten zuwandte. Aber der Eifergott des Zornes stand immer im Vordergrunde des religiösen Durchschnittsbewusstseins. Den Errettergott der Gnade, den Vatergott des Erbarmens, der auch die Sünde seinem Volke und seinem Knechte nicht behält, schauten nur die idealen Geister, die Propheten, die Psalmdichter, der Deuteronomiker, in den Höhenpunkten der Geschichte des Volkes und der Geschichte des Einzelnen. Im Vordergrunde des wirklichen Lebens der alttestamentlichen Bundesreligion stand immer der Jahveh, vor dem als vor dem Herrn, der einem jeden vergilt nach seinen Werken, der Jude in der Furcht des Knechtes erzitterte.

Diese Form der Gottesanschauung wendete sich im Gemüthe Jesu gerade ins Gegentheil. Mit seiner Verkündigung des Vaters, des himmlischen, tritt der *θεὸς ζηλωτής*, der Herr des Zorneifers, ganz in den Hintergrund des religiösen Lebensgefühls und Bewusstseins und ganz in den Vordergrund tritt der *θεὸς σωτήρ*, der Vater der Liebe und des Erbarmens[1]).

[1]) Es ist für das religiöse Gottesbewusstsein Jesu bezeichnend, dass die Worte *κύριος*, *δοῦλος*, *φόβος* (*κυρίου*), *ὀργή* ganz oder fast

Und mit dem „πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ vertieft sich und erweitert sich zugleich der „אבינו שבשמים“. Das beweist sich in dem Wesen und in der Macht dieser Liebe des Vaters zu seinen Söhnen. Abgesehen davon, dass die Liebe dieses Vaters nicht mehr Israel als Israel, als das Volk seiner Wahl, umfasst, so erlässt nicht allein die Liebe dieses Vaters dem Sohne seine Sünde und unendliche Schuld 6, 12. 14. 18, 21 bis 35 — das hatte auch der Fromme in Israel erlebt, der in der Furcht Jahvehs wandelte, Ps. 103, 13 — sondern aus der göttlichen Kraft ihres eigenen Wesens, ohne durch Wiederliebe erregt zu sein, sucht sie gerade den in seiner Sünde Verlorenen 9, 13. 10, 6. 18, 10—14, um seiner Rettung sich zu freuen, und giesst die beglückenden Güter des Lebens über Böse aus und Gute, über Gerechte und Ungerechte. Niemals war dies in Israel verkündet. Und darum ist es ein Herrnwort von tiefer Wahrheit: Niemand kennt den Vater, als nur der Sohn und wem der Sohn ihn will offenbaren 11, 27.

So bestätigt und vervollständigt die religiöse Deutung der

---

ganz aus der Sprache Jesu verschwunden sind. Das Wort κύριος auf Gott bezogen findet sich im Munde Jesu Mt. 4, 7. 4, 10. 21, 42. 22, 37. 23, 39 in Anführungen aus dem A. T.; dann 18, 23—34. 20, 1—16. 21, 28—32. 21, 33—43 in Parabeln, von denen es doch zweifelhaft ist, ob sie und wie weit sie aus dem Munde Jesu stammen. So bleiben nur die ganz allgemeinen Stellen 6, 24. 9, 38. 11, 25. — Das Wort δοῦλος, auf das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott bezogen, findet sich nur in den Parabeln 18, 23—34. 21, 33—43 (Propheten), 22, 2—14 (Apostel), δουλεύειν nur in der allgemeinen Stelle 6, 24. — Das Wort φόβος findet sich überhaupt nicht im Munde Jesu, φοβεῖσθαι aber ausser 25, 25 im Munde des unnützen Knechtes nur 10, 28. — Das Wort ὀργή findet sich bezeichnend nur im Munde des Täufers 3, 7, ὀργίζεσθαι, auf Gott bezogen, nur in den Parabeln 18, 34. 22, 7. Doch cf. 10, 28. Das Wort des Paulus Röm. 8, 15: nicht habt ihr empfangen einen Knechtesgeist wiederum zur Furcht, sondern empfangen habt ihr einen Sohnesgeist, in dem wir rufen: Abba, Vater! — dieses Wort von dem neuen religiösen Lebensgefühl, das den Gläubigen beseligend durchdringt, ist ganz eine Folgerung aus der Verkündigung Jesu.

Ausdrucksformen ὁ πατὴρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς und ὁ οὐράνιος die grammatisch logische. Hatte auf den Höhen- und Tiefpunkten der Geschichte Israels den idealen Geistern und zugleich frommen Gemüthern das religiöse Lebensverhältniss Jahvehs zu seinem Volke als das der Liebe des Vaters zum Sohne sich erschlossen[1]): so formt sich diese geschichtliche, aber damit an die Schranke der Nationalität noch gebundene Offenbarung Jahvehs in dem religiösen Gemüthe Jesu zu einer geschichtslosen, von der Schranke der Nationalität erlösten, zeitlos ewigen Anschauung vom Wesen Gottes um. Aber damit wird in der Verkündigung Jesu der Vater der Kinder, in welchem der Herr der Knechte völlig untergegangen ist, doch eine neue, eigenthümliche Gottesoffenbarung. Nur der Sohn kennt den Vater. Hierin aber liegt es begründet einmal, dass in der Form ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Vorstellung und Wort des πατὴρ für sich seine Bedeutung behält; denn er steht immer in gedachtem Gegensatze zum alttestamentlichen κύριος. Daher nie die Form ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατήρ, ὁ οὐράνιος πατήρ mit dem logischen Vollton auf dem Attribut zum Ausdrucke einer gegensätzlich gedachten Unterart, oder ohne diesen logischen Vollton als Ausdruck eines „epitheton ornans". Dann ist darin begründet, dass dieser πατήρ für das sinnliche, zum Nichtverständniss oder Missverständniss geneigte Bewusstsein der Jünger oder des Volkes durch das nebengeordnete Attribut ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος gegensätzlich näher bestimmt wird.

---

[1]) Tiefsinnig erfasst der Verf. von Ex. 33, 23 die Erfahrung der geschichtlichen Offenbarung Jahvehs an Israel in den Worten: וראית את־אחרי ופני לא יראו. Denn in der Offenbarung der Geschichte erschliesst sich dem Geiste nicht der kommende, sondern der vorübergegangene Gott. Daher in Israel der Rückgang in die Geschichte, um das Wesen Jahvehs zu erfassen und zu offenbaren.

II. Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) im Bewusstsein Jesu.

In noch ausschliessenderer Weise, als die Ausdrucksform ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος), findet sich die entsprechende: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) nur im Evangelium des Matthäus.

1. Die Thatsache.

Die Form: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς findet sich:

1. Mt. 7, 21: οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· *Κύριε, Κύριε* εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Dies Wort, als ein Herrnwort in der Bergpredigt zu den Jüngern und zum Volke gesprochen, ist bei Mc. ohne Parallele. Lc. hat 6, 46 den Gedanken ganz umgeformt und die Form: τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς vermieden. Bezeugt wird dieselbe Justin. Ap. I, 16 in der Form: τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

v. l.: patris mei qui in caelis est.

Lthr.: meines Vaters im Himmel.

2. Mt. 10, 32. 33: πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς· ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς[1]).

Dieses Herrnwort, in der Aussendungsrede zu den Jüngern gesprochen, ist von Mc. sowohl 6, 7 ff., als 13, 9 ff. aus-

[1]) Auch hier — s. o. S. 131, A. 1 — wechseln die Formen ἐν τοῖς οὐρ. und ἐν οὐρ. in denselben guten codd. So haben ℵB ἐν τοῖς 7, 21, dagegen ἐν ohne τοῖς 12, 50. 18, 10. 19. Ja 10, 32. 33 hat ℵ ἐν οὐρ., B ἐν τοῖς οὐρ., dagegen 16, 17 hat ℵ ἐν τοῖς οὐρ., B ἐν οὐρ.

gelassen. Dagegen hat er einen entsprechenden Gedanken 8, 38. Diesen Gedanken des Mc. hat Lc. 9, 26 aufgenommen, 12, 8. 9 aber den Gedanken des Mt. 10, 32. 33 wiedergegeben, doch die Worte ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς in der Form: ἔμπροσθεν (ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Dagegen hat Clem. R. 2 Cor. 3: ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου.

v. l.: coram patre meo, qui est in caelis
Lthr.: vor meinem himmlischen Vater!

3. Mt. 12, 50: ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.

Im Texte dieses Herrnwortes, zum Volke und den Jüngern gesprochen, geht Mc. sonst fast ganz mit Mt., nur allein die Worte: (τὸ θέλημα) τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς hat er in der Form: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Dagegen hat Lc. 8, 21 die Worte in der Form: οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. An Mt. klingt an das ev. Ebion. b. Eph. 30, 14: οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου und Cl. R. 2 Cor. 11: οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου.

v. l.: patris mei, qui in caelis est.
Lthr.: meines Vaters im Himmel.

4. Mt. 16, 17: μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς.

Dieses Wort des Herrn, zum Petrus vor den Jüngern gesprochen, haben Mc. und Lc. nicht. An die Form des Mt. spielt an Hom. Cl. ep. Jac. § 1: ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν; ib. 17, 18: τὸν ἀποκαλύψαντα πατέρα εἶναι; Iust. Try. 100: κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν.

v. l.: pater meus, qui in caelis est.
Lthr.: mein Vater im Himmel.

5. Mt. 18, 10: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Dies Herrnwort, zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele in Mc. und Lc. An die Form des Mt. klingt an Hom. Cl. 17, 7: *θεωροῦντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διὰ παντός;* ebenso Valentiniani ex excerpt. ex Theodoto 11 (cf. 10 und 23): *τούτων οἱ ἄγγελοι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διὰ παντὸς βλέπουσιν.*

v. l.: patris mei, qui in caelis est.

Lthr.: meines Vaters im Himmel.

6. Mt. 18, 19: *λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσουσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος, οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.*

Das Herrnwort, zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. und Lc.[1]).

v. l.: a patre meo, qui in caelis est.

Lthr.: von meinem Vater im Himmel.

Die Wechselform aber *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* findet sich:

7. Mt. 15, 13: *πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.*

Dies Herrnwort, zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. (7, 17) und Lc. (6, 39). Ganz in der Form des Mt. — nur *μου* fehlt — findet sich das Wort Hom. Cl. 3, 52. Anspielung bei Ign. Trall. 11: *φυτεία πατρός* und Philad. 3: *φυτείαν πατρός.*

v. l.: pater meus caelestis.

Lthr.: mein himmlischer Vater.

8. Mt. 18, 35: *οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* (e. v. l. *ἐπουράνιος*) *ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.*

Das Herrnwort, zu den Jüngern gesprochen, ist ohne Parallele bei Mc. und Lc.

v. l.: pater meus caelestis.

Lthr.: mein himmlischer Vater.

Als Ergebniss findet sich nun zunächst auch hier, dass

---

[1]) In Betreff der Stelle 18, 14 cf. oben I, 1, Nr. 11, S. 134.

in beiden Formen: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς und ὁ οὐράνιος das Attribut stets mit dem bestimmten Artikel, dem Substantiv ὁ πατήρ μου nebengeordnet ist. Weiter finden sich auch hier beide Ausdrucksformen nur im Evangelium des Mt. und finden sich im Munde Jesu nur da, wo dieser zu den Jüngern oder zum Volke von seinem Vater redet. Wo er dagegen für sich selber seinem Vater gegenübersteht, spricht er nur ohne Zusatzbestimmung ὁ πατήρ (μου) 11, 25. 26. Doch gebraucht er auch ὁ πατήρ μου ohne weitere Bestimmung, wo er zu den Jüngern oder zum Volke spricht 11, 27. 20, 23. 25, 34. 26, 29. 53. Wollte man aber hieraus einen Schluss ziehen, dass der Verf. des kanonischen Mt. jene Stellen mit dem Attribute aus einer anderen Quelle aufgenommen habe, als die Stellen ohne das Attribut, oder dass derselbe diese Stellen etwa auf Grund mündlicher Tradition selbst gebildet und also für sich selber die Form mit dem Attribute, wie Mc. und Lc., nicht mehr gebraucht habe — so würde dieser Schluss nicht zu begründen sein. Auch finden sich die Formen mit dem Attribute nicht nur in Redeabschnitten (7, 21. 10, 32. 33. 18, 10. 19. 35), sondern auch in Erzählungsstücken (12, 50. 16, 17. 15, 13). Wenn wir daher auch annehmen dürfen, dass Jesus den Ausdruck ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς seiner äusseren Form nach aus der religiösen Sprache des jüdischen Bewusstseins seiner Zeit aufgenommen habe, so müssen wir doch wohl in der Form ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) das eigenste Gebilde des religiösen Bewusstseins und der Sprache Jesu anerkennen. Dafür spricht, dass das Wort Jesu 12, 50 in dieser Erhebung des Natürlichen ins Geistige ganz das eigenthümliche Gepräge des Geistes Jesu trägt, wie die Erzählung selbst ganz den Lebensbeziehungen Jesu zu seiner Familie entspricht. Aber dieses Gepräge des Geistes Jesu tritt scharf nur in der Form des Mt. heraus — τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς — nicht mehr in der Form des Mc. 3, 35 — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ — gar nicht in der Form des Lc. 8, 21. Denn weil, wer den Willen des geistigen Vaters Jesu, des

himmlischen, thut, ein Geistessohn dieses Vaters ist, wie Jesus, so gehört er zur Geistesfamilie Jesu, die seinem religiösen Gemüthe an die Stelle der Blutsverwandten tritt. Die Worte 7, 21 sind freilich in ihrem antipaulinischen Sinne nicht Worte Jesu selbst, aber sie sind hervorgegangen aus dem Worte Jesu 12, 50 und stammen als Glied der Bergpredigt aus einer Zeit und einer Gemeinde, welche die Sprache Jesu noch kannte und noch redete. Ganz so verhält es sich mit dem Worte 16, 17—19, wenn man V. 17 als ein unmittelbares Wort Jesu nicht anerkennen mag. Und ebenso ist es mit dem Worte 10, 32. 33. Denn dass hier noch Gott als der Weltenrichter vorausgesetzt wird, während für den kanonischen Mt. schon der Messias das Gericht hält (16, 27. 25, 31), bezeugt das judenchristliche Alter dieses Wortes. Dasselbe gilt von den Worten 18, 10. 14?. 19. 35. Denn die Gemeindeverhältnisse, die in dem Redestücke 18, 10—35 vorausgesetzt werden, sind noch so unendlich einfach und unentwickelt (cf. 1 Cor. 6, 1—6), dass sie nur in der Uranfangszeit der judenchristlichen Gemeinde gedacht sein können. In dem Worte endlich 15, 13 — cf. Jes. 61, 3 LXX — ein hier eingefügtes Herrnwort nicht anerkennen zu wollen, ist kein Grund.

Aber aus der Darstellung des Mc. und Lc. ist auch diese ureigenste Ausdrucksform Jesu verschwunden. Mc. hat zu den betreffenden Stellen des Mt. im Grunde nur eine Parallele Mc. 3, 35 = Mt. 12, 50. Denn den Gedanken, der den Worten Mt. 10, 32. 33 parallel geht, hat Mc. an einer andern Stelle 8, 38 zwischen Mt. 16, 26 und 16, 27 eingefügt, wo er nun in ausserordentlich feiner Wendung auf den gekreuzigten Messias des paulinischen Evangeliums, des *λόγος τοῦ σταυροῦ* 1 Cor. 1, 18, sich beziehen soll. Der römische Pauliner hat aber dem Gedanken deshalb eine Form gegeben, die dem römischen Gläubigen aus dem Römerbriefe des Paulus 1, 16 bekannt war. Mit dieser Umformung, bei welcher Mc. die Worte Mt. 16, 27, soweit der Pauliner sie gebrauchen konnte, in den Gedanken Mc. 8, 38 hineinzog, sind die Worte des Mt. *ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* 10, 32. 33 ver-

loren gegangen. Dagegen an der Stelle 3, 35 geht Mc., der auch sonst die Herrnworte in der Form des Mt. gern festhält, ganz mit Mt., nur das Wort (*τὸ θέλημα*) *τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* hat er in (*τὸ θέλημα*) *τοῦ θεοῦ* umgeformt[1]). Nun wird man sich der Anerkennung schwer entziehen können, dass die Form dieses charakteristischen Herrnwortes bei Mt. die ursprüngliche ist, Mc. also dieselbe umgeformt hat. Und wenn man diese Umformung dadurch erklären will, dass Mc. mit Bewusstsein erst nach dem Petrusbekenntnisse 8, 29 Jesum von Gott als seinem Vater habe reden lassen (zuerst 8, 38): so wird man freilich die Umformung aus Reflexion zugestehen müssen, aber allerdings nicht gezwungen sein zuzugestehen, dass Mc. an dem Attribute *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Anstoss genommen habe. Und hierfür beweisen auch die beiden andern Stellen nichts, in denen Jesus bei Mc. das Wort *πατήρ* auf Gott bezieht, die ganz objectiv gehaltene Stelle 13, 32 und die andere, in welcher der Pauliner Mc. Jesus den Gebetsruf ausstossen lässt, den nach Paulus der Gottesgeist im Herzen des Gläubigen, der Sohnesgeist, bei inbrünstigem Gebete ausstösst (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 cf. c. 8, 26).

Auch in Lc. findet sich die Ausdrucksform *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (*ὁ οὐράνιος*) nicht. Derselbe hat mit drei betreffenden Stellen des Mt. eine Parallele Mt. 7, 21 = Lc. 6, 46; Mt. 10, 32. 33 = Lc. 12, 8. 9 (9, 26); Mt. 12, 50 = Lc. 8, 21. Aus der ersten Stelle, der antipaulinischen, hat der Unionspauliner den antipaulinischen Charakter entfernt und in dem Ausdruck: *ποιεῖτε ἃ λέγω* ist die für den Judenchristen Mt. bezeichnende Form *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* verschwunden (cf. Lc. 6, 47 mit der bezeichnenden Auslassung des *τούτους* bei Mt. 7, 24 und Lc. 6, 49 mit der-

[1]) Offenbar im Zusammenhange damit steht die Umformung des *αὐτός* bei Mt. in *οὗτος* bei Mc. Denn *αὐτός* heisst = eben der, der als Thäter des Willens meines Vaters, des himmlischen, wie ich, ein Sohn meines Vaters, des himmlischen, ist, eben der ist mein Bruder. Bei der Umformung des Mc. fällt die Berechtigung des *αὐτός* fort.

selben Auslassung τοὺς λόγους τούτους bei Mt. 7, 26). An der zweiten Stelle Mt. 10, 32. 33 = Lc. 12, 8. 9 geht Lc. mit Mt. fast Wort für Wort parallel; aber die Worte ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς hat er beidemale in ἔμπροσθεν (ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ umgeformt. Man muss dies aber wohl daraus erklären, dass Lc. die spätere Anschauung zum Ausdruck bringt, nach welcher das Gericht nicht von Gott, sondern vom Messias in der Herrlichkeit Gottes, des Weltenrichters, unter Umgebung von Engeln gehalten wird cf. Lc. 9, 26 c. Mt. 16, 27. In der dritten Stelle Mt. 12, 50 = Lc. 8, 21 hat der Unionspauliner, auch hier, wie sonst, ungebundener, als Mc., an den Text der Herrnworte beim Mt., den charakteristischen Worten desselben: ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς die charakteristische Form seines verschwommenen Unionspaulinismus gegeben: οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ[1]) ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

Bei dieser Sachlage lässt sich nun allerdings bei der Ausdrucksform ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nicht, wie bei der entsprechenden ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, beweisen, dass Lc. sie um des attributiven Zusatzes willen mit Bewusstsein vermieden habe. Und auch die übrigen Stellen, in denen Lc. abhängig oder unabhängig von Mt. den Ausdruck ὁ πατήρ μου gebraucht, lassen sich für einen solchen Beweis nicht geltend machen. Denn Lc. 9, 26 war der Ausdruck von Mc. 8, 38. Mt. 16, 27 abhängig, Lc. 10, 22 ebenso von Mt. 11, 27; Lc. 10, 21. 22, 42. 23, 34. 23, 46 und etwa auch 22, 29 und 24, 49 steht Jesus selber seinem Vater gegenüber, Lc. 2, 49 hätte der Zusatz den beabsichtigten Doppelsinn des Ausdrucks aufgehoben. Es lässt sich also hier nur die Thatsache feststellen, dass im Lc. die Ausdrucksform ὁ π. μου ὁ ἐν τ. ὁ. sich nicht finde. Aber diese Thatsache gewinnt doch

[1]) Diese Form ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist der eigenthümlich paulinisirende, weil paulinische, Ausdruck statt ὁ λόγος τῆς βασιλείας cf. Lc. 8, 11 = Mt. 13, 19.

eine eigenthümliche Bedeutung, wenn wir ersehen, dass auch diese Form, wie die entsprechende ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, abgesehen vom Evangelium des Mt., überhaupt aus der Sprache der Evangelien und der christlichen Literatur verschwunden ist (cf. oben Nr. 1. 7, dagegen 2. 3. 4. 5. 7). So lesen wir im Evangelium des Johannes 34mal die Form ὁ πατήρ μου, ohne dass ein einziges Mal dieselbe durch das Attribut ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder ὁ οὐράνιος bestimmt wäre. Um so dringender aber wird die Forderung, den Sinn dieser Ausdrucksform im Bewusstsein Jesu zu erforschen, und das Räthsel des Verschwindens dieser Ausdrucksform aus der Sprache der Evangelien und der Sprache des christlichen Bewusstseins zu lösen.

2. Die sprachliche und grammatisch logische Deutung.

In der Deutung der Ausdrucksform ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) haben wir die Grundlage für die sprachliche, grammatische und logische Deutung der Ausdrucksform ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) festgestellt.

Wenn Jesus dieser Ausdrucksform sich bedient, so will er mit bewusster Absicht darauf hinweisen, dass sein Vater der im Himmel thronende sei. Auch diese Ausdrucksform entspricht genau einer hebräischen אבי שבשמים oder einer aramäischen אבי די בשמיא. Und die wortgetreue Uebersetzung bezeugt, dass sie der lebendigen Sprache Jesu entstammt[1]). Wenn für diese Form 15, 13. 18, 35 wechselnd ὁ π. μ. ὁ οὐράνιος eintritt: so ist auch hier kein Unterschied des Sinnes und ein Schluss auf einen Unterschied der Quellen wäre

[1]) Eigenthümlich ist, dass für die Form ὁ πατὴρ ὑμῶν das Attribut ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, für die Form ὁ πατήρ μου das Attribut ὁ ἐν οὐρανοῖς in den codd. besser bezeugt ist. Lag der Grund in der Sprachgewohnheit der Gemeinden und der Abschreiber? Im Herrngebet steht die Form: πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ohne Variante.

nur möglich, wenn man 18, 10—20 (18, 10. 14. 19) einer andern Quelle, als 18, 21—35 (18, 35) zuweisen möchte.

Auch in dieser Form haben wir ein attributives Satzverhältniss und ein nebengeordnetes Attribut, so dass in dem Ausdrucke die Vorstellung des Attributssubjectes (ὁ πατήρ μου) zunächst für sich wirksam bleiben soll und dann erst durch das Attributsprädicat gegensätzlich näher bestimmt wird. Jesus will also zunächst immer hervorheben, dass der, von dem er redet, sein Vater sei und im Vaterverhältnisse zu ihm, dem Sohne, stehe, und dann erst will er darauf hinweisen, dass unter diesem seinem Vater der himmlische und nicht der irdische zu verstehen sei. In dem Bewusstsein Jesu hat sich also die Vorstellung seines Vaters in sinnlicher Bedeutung, seines natürlichen Vaters, von der Vorstellung seines Vaters in geistiger Bedeutung, seines geistigen Vaters, geschieden und er will mit der Ausdrucksform ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) immer betonen, dass, wenn er von seinem Vater rede, er nicht seinen natürlichen Vater, den irdischen, sondern seinen geistigen Vater, den himmlischen, meine. Dass dies der Sinn der Ausdrucksform sei, beweist 12, 50, dies ureigenste Wort Jesu, das, wenn auch in ihm neben ἀδελφός und ἀδελφή und μήτηρ im natürlichen Sinne die Erinnerung an den πατήρ im natürlichen Sinne jetzt fehlt, doch ganz aus diesem Gegensatze zwischen dem natürlichen und dem geistigen Vater gesprochen ist. Daraus erklärt sich denn nun auch hier die Thatsache, dass Jesus diese Ausdrucksform nie gebraucht, wenn er für sich selber seinem Vater sich gegenüber fühlt, sondern nur, wenn er zu den Jüngern oder zum Volke von seinem Vater redet. Denn in jenem Falle trägt er im eigenen Bewusstsein das Wissen, wen er unter dem ὁ πατήρ μου verstehe, in diesem Falle aber muss er das Missverständniss dieses Ausdrucks fürchten. Denn weil er weiss, dass auch die Jünger und das Volk um seinen natürlichen

Vater wissen: so weiss er auch, dass es der sinnlichen Schwäche ihres Bewusstseins nahe liegt, unter dem ὁ πατήρ μου im Munde Jesu diesen seinen natürlichen Vater zu verstehen.

Aber in welchem Sinne hat nun Jesus seinen Vater in natürlichem und seinen Vater in geistigem Sinne in seinem Bewusstsein geschieden? Das zeigt uns die religiöse Deutung dieser Ausdrucksform.

3. Die religiöse Deutung.

Der Sinn, in welchem Jesus von Gott als seinem Vater in der geistigen Bedeutung des Wortes im Gegensatze zu seinem Vater in natürlicher Bedeutung des Wortes gesprochen hat, ergiebt sich aus dem Inhalte und der Form seines Gottessohnesbewusstseins. Das Werden dieses Selbstbewusstseins Jesu von sich als dem Sohne Gottes ausführlich darzustellen, muss einer eigenen, späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier genügt es, die Form des gewordenen Gottessohnesbewusstseins festzustellen.

Von den Benennungen des Messias, welche zur Zeit Jesu unter den Juden gebräuchlich waren: ὁ υἱὸς Δαυίδ, ὁ ἐρχόμενος, ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ — hat Jesus die des υἱὸς Δαυίδ abgewiesen. Wenn er diesen Namen einmal beim Einzuge in Jerusalem sich gefallen lässt, so hat er in Jerusalem selbst gegen denselben laute Einsprache erhoben Mt. 22, 45. Es war dieser Abweis des davidischen Messiasideals die nothwendige Folge dessen, dass Jesus das davidische Reichsideal in sich verworfen hatte. Dagegen hat er die Namen: ὁ ἐρχόμενος, ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ — anerkannt, wo sie ihm von Andern entgegengerufen wurden (Mt. 11, 3 ff. 16, 16. 26, 63. 4, 3. 6. 8, 29). Ja einmal nennt er sich selber υἱὸς im Verhältnisse zum πατήρ, dem κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς Mt. 11, 26. 27, während er öfter von Gott als dem πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς spricht und damit als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ sich bekundet. Sonst nennt er sich: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ein Name, der in seinem Bewusstsein an die Stelle

des *υἱὸς Δαυίδ* getreten ist. Aber der Name *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist für Jesus nur ein anderer Ausdruck für *ὁ χριστός*, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Denn als er am Schlusse seiner galiläischen Wirksamkeit seine Jünger fragt: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* und nun Petrus antwortet: *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, da anerkennt er in dieser Antwort eine Offenbarung Gottes. Daher, wie in diesem Augenblicke im Bewusstsein des Petrus der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zum *χριστός* wird, der *χριστός* aber ihm der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist: so anerkennt Jesus auch für sein Bewusstsein, dass er mit der Benennung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* habe auf sich als den *χριστός*, den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* hindeuten wollen. Auch im Bewusstsein Jesu ist also *ὁ χριστός* die verbindende Mitte zwischen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Wie nun kein Grund ist anzunehmen, dass das Bewusstsein des Petrus in dem Augenblicke jener seiner Antwort ausserhalb der Anschauung des jüdischen Messiasideals gestanden habe: so fehlt auch jeder Grund anzunehmen, dass Jesus in jenem Augenblicke aus der Anschauungsform des jüdischen Messiasideales sei herausgetreten gewesen. Die Form aber des jüdischen Messiasideals ist der zum Königsherrscher im Gottesreiche von Jahveh bestimmte und für diese Königswürde durch die übermenschliche Kraft des Gottesgeistes von Jahveh ausgerüstete Mensch. Und dass hier in der Anschauung des Petrus, wie Jesu, der Mensch die Grundlage der Messiaspersönlichkeit ist, beweist die Gleichstellung des *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und des *ὁ χριστός*. Denn die Vorstellung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist nothwendig die des Menschen und eines Menschenwesens. Aus der Gleichstellung aber des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vermittelst des *χριστός* mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* folgt, dass Inhalt auch der Vorstellung des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* der mit dem Geiste Gottes als einer transcendenten, übermenschlichen Kraft von Gott ausgerüstete Mensch ist. Dieser Mensch ist Gottes Sohn im geistigen Sinne, weil in ihm das Wesenselement Gottes, *τὸ πνεῦμα*, Element seines eigenen

Wesens geworden und er mit diesem Wesenselemente zu göttlichem Leben und Wirken ausgerüstet ist.

Aus diesem Inhalte und dieser Form des Gottessohnesbewusstseins Jesu erklärt sich nun völlig die Schöpfung der Ausdrucksform ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος). In der Gewissheit[1]), dass er der von Jahveh mit der übermenschlichen Kraft des Gottesgeistes ausgerüstete, von Jahveh zum Könige des nahenden Himmelreiches bestimmte und dadurch zu einer ganz eigenthümlichen Stellung in der geschichtlichen Verwirklichung des göttlichen Heilswillens von Jahveh berufene Mensch sei, nennt Jesus in eigenthümlicher Weise Jahveh seinen Vater und sich damit in eigenthümlicher Weise dieses Vaters Sohn (Mt. 11, 27)[2]). Daraus erklärt sich die Form des immer nebengeordneten Attributes, in welcher der Begriff des Attributssubjectes (ὁ πατήρ μου) für sich wirksam bleibt. In der Gewissheit jedoch, dass seine Umgebung, Volk und Jünger, um seinen irdischen, natürlichen Vater wissen und in der Schwäche ihres ungeistigen Bewusstseins dem Nichtverständnisse und Missverständnisse des doppelsinnigen Ausdruckes ὁ πατήρ μου unterliegen, bestimmt Jesus für seine Umgebung diesen doppelsinnigen Ausdruck gegensätzlich durch das Attributsprädicat ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος).

Schluss.

Je mehr nun aber durch diese Darstellung der Schluss begründet ist, dass wir in den beiden Ausdrucksformen: ὁ πα-

[1]) Die Entstehung dieser Gewissheit im Gemüthe Jesu ist die Entstehung auch des Messiasbewusstseins und ist das immer noch ungelöste, ja noch nicht richtig gestellte Messiasproblem.

[2]) cf. Röm. 1, 3. 4: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος (Act. 10, 42. 17, 31) υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Verf. hat schon öfter darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus mit diesen Worten absichtlich die Züge im Messiasbilde hervorhebt, in denen seine Messiasanschauung mit der ursprünglich judenchristlichen übereinstimmt. Auch die judenchristliche ist hier noch ohne die Vorstellung der Jungfraugeburt (Gal. 4, 4).

τὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) und ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος) nach Inhalt oder nach Inhalt und Form eine Neuschöpfung des religiösen Bewusstseins Jesu anzuerkennen haben: desto räthselhafter wird uns die Thatsache, dass dieser ureigenste Ausdruck Jesu, abgesehen vom Evangelium des Mt., aus der Sprache der Evangelien, ja der urchristlichen Literatur, wo sie nicht die Worte Jesu anführen oder die Sprache Jesu sprechen will (Justin, Clementinen), bis auf Mc. 11, 25 so ganz verschwunden ist, dass er selbst im Herrngebet bei Lc. sich nicht mehr findet. Diese Thatsache ist ein Räthsel, bei dessen Lösung die Erwägung hin und her sich wendet. Ist es richtig, dass Jesus selber die eine Ausdrucksform mit neuem Gehalte erfüllte, die andere neu schuf; richtig, dass er durch das Attribut ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς den Begriff πατήρ, den ungewohnten, neuen, gegensätzlich bestimmte, um dem Nichtverständnisse und Missverständnisse dieses ungewohnten und neuen Ausdruckes von Seiten der Schwäche eines sinnlichen Bewusstseins zuvorzukommen: so musste die Nothwendigkeit der attributiven Bestimmung schwinden, je mehr mit der Zeit der Begriff πατήρ in seiner religiösen und geistigen Bedeutung dem Bewusstsein der Gemeinden sich einbürgerte. Dazu trat wohl der Einfluss der Predigt, des Evangeliums, der Briefe des Paulus. Da von diesem die Sprache Jesu nicht geredet wurde, so gewann sie auch in seinen Gemeinden keinen Halt. Daraus würde sich erklären, dass Männer wie Justin, die Verfasser der Clementinen, die innerhalb der judenchristlichen Ueberlieferung stehen, die Ausdrucksform Jesu festgehalten haben. Vielleicht auch wollte man beim Uebergange des Evangeliums auf die Heiden unheilige Vorstellungen abschneiden, welche hier an die Ausdrucksform ὁ π. μ. ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sich anschlossen. Endlich wirkte wohl zum Verschwinden des Ausdruckes ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die Fortentwickelung der Christologie. Denn bei richtigem Verständnisse widersprach derselbe sowohl der paulinischen, als der entwickelten judenchristlichen Messiasanschauung (Mt. 1, 18). So könnten wir denn auch an diesem Ausdrucke die

zeitliche Entwickelung unserer Evangelien messen. Und wer noch durch andere Gründe von dem Vorgange des Matthäusevangeliums überzeugt wäre, würde berechtigt sein, aus der Form, welche das Herrnwort bei Mt. 12, 50 = Mc. 3, 50 = Lc. 8, 21 und welche der in dieser Form ausgeprägte Gedanke bei Joh. 1, 12. 13. 3, 3. 5. 6 gefunden hat, auf die zeitliche Aufeinanderfolge des Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes den Schluss zu machen.

VI.

Zur Frage nach den Quellen des Lucasevangeliums.

Von

August Jacobsen,

Professor am Friedrichs-Werder'schen Gymnasium in Berlin.

Der neue synoptische Commentar von Holtzmann hat bereits in dieser Zeitschrift aus Hilgenfeld's Feder eine freundliche Anerkennung erhalten, ich habe ihn, da ich in der Evangelienfrage noch erheblich weiter mit Holtzmann zusammengehe, in noch günstigerer Weise in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen anzeigen können. Ich schicke das mit dem Bemerken voraus, dass die Lobesworte keine Einschränkung erfahren sollen, wenn auch die folgende Ausführung an einem nicht unwichtigen Punkte Ausstellungen macht. Es kann nämlich nicht gebilligt werden, dass Holtzmann die Frage nach den Beziehungen zwischen dem Matthäus- und dem Lucasevangelium als untergeordnet behandelt, dass er an der Benutzung, an einer ausgedehnteren Benutzung der Spruchsammlung Seitens des Lucas festhält und selbst wenigstens zum Theil nach Lucas die Spruchsammlung reconstruiren will. Er schreibt S. 4: „Streitig ist unter den Vertretern der Marcus-

hypothese noch, ob — — Mt. und Luc. zwei unabhängige Gestaltungen des Mc. resp. Urmc. darstellen, wie weitaus die meisten Vertheidiger der Priorität des Mc. annehmen, oder ob neben der Hauptquelle Mc. auch ein nebenhergehender Einfluss des Mt. auf Lc. statuirt werden muss." (Uebrigens ist die Zahl der Letzteren keineswegs so klein, sie ist in stetem Wachsen begriffen und die Vertreter dieser Ansicht erhalten in dieser Frage gewichtigen Succurs von Gegnern der Marcushypothese wie Hilgenfeld und Holsten.) „Die folgende Erklärung wird," fährt Holtzmann fort, „sich von der Entscheidung dieser untergeordneten (?!) Fragen möglichst unabhängig erhalten, um so entschiedener aber die Priorität des Marcusevangeliums betonen." Und rücksichtlich der Spruchsammlung erfahren wir S. 11: „Viele dieser von Mt. in seine grossen Compositionen aufgenommenen Redestücke kommen nun aber bei Luc. abgerissen vor in einer Gestalt, welche eher dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff, als einem bereits wieder in Ruinen zerfallenen ehemaligen Organismus zu vergleichen ist. Bei diesem Evangelisten erscheinen die fraglichen Redetheile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen; bei Mt. treffen wir dieselben Steine, die Luc. eben aus der Erde gebrochen hat, schon in einer architektonischen Gliederung an. Damit vereinbar ist die Thatsache, dass der Inhalt solcher gemeinsamen Redestücke bei Luc. zuweilen noch mehr als bei Mt. modificirt und späteren Verhältnissen angepasst erscheint; s. z. B. Luc. 6, 22. 13, 30. In nicht allzu häufigen Fällen dürften kurze orientirende Bemerkungen über Veranlassung und Zweck einzelner Redestücke schon von der Quelle geboten gewesen sein." Ich freute mich schon, dass wenigstens die Concession, welche Holtzmann ohne Grund B. Weiss in Betreff der Einleitung mancher lucanischer Perikopen früher gemacht hatte, etwas beschränkt sei, S. 24 lese ich dann aber: „die Form der Spruchsammlung haben wir uns als eine ziemlich lose, fragmentarische und aggregatähnliche zu denken, oft mit kleinen Ueberschriften versehen, wie wir sie in den mittleren Capiteln des Luc. noch antreffen."

Rücksichtlich des ersten Punktes, d. h. der Anerkennung und Beurtheilung der Beziehungen zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium findet in Wirklichkeit keine grosse Meinungsverschiedenheit zwischen Holtzmann und mir statt. Holtzmann hat längst öffentlich anerkannt, dass unter den Vorarbeiten des Lucasevangeliums, auf die der bekannte Prolog hinweist, das erste Evangelium ist, er hat noch jüngst im letzten theologischen Jahresbericht (S. 79) meinen Ausführungen über die lucanischen Schriften, die in dieser Zeitschr. 1888, S. 129 bis 158 veröffentlicht sind, durchaus zugestimmt, ja er hat auch in seinem „Hand-Commentar" gelegentlich (s. S. 24) ausdrücklich unter den Quellen des Lucas die beiden ersten Evangelien genannt. Es handelt sich also nur darum, ob die Frage nach den Beziehungen der betreffenden Evangelien eine untergeordnete ist, ob es wegen der noch unter den neutestamentlichen Forschern darüber bestehenden Differenzen angezeigt ist, diese Frage etwas bei Seite zu schieben.

Mir scheint nun allerdings die Aufhellung dieser Frage von der allergrössten und entscheidendsten Bedeutung für die Erklärung mancher einzelnen Perikope und ganz besonders für die richtige Erfassung und Würdigung der Composition der beiden umfassendsten Evangelienschriften zu sein. Zudem sehe ich — und das ist sicher Holtzmann auch nicht entgangen —, welcher Nachdruck jetzt ganz besonders auf entgegengesetztem Standpunkt auf die Entscheidung unserer Frage gelegt wird.

Pfleiderer spricht von dem späten katholisch-kirchlichen Ursprung des Matthäusevangeliums, er meint erwiesen zu haben (eingehender werde ich mich nächstens in einem Aufsatz: „Die Beziehungen zwischen dem ersten und dem dritten kanonischen Evangelium" darüber äussern), dass die Bergpredigt und die folgenden Matthäusreden nicht nur nichts weniger als ursprünglich seien, dass sie vielmehr in allen den Theilen, welche sie mit Lucas gemein haben, von diesem abhängig, in dem aber, was sie Eigenthümliches haben, ein Ausdruck und Ausfluss des kirchlichen Bewusstseins des zweiten Jahrhunderts seien, welches

unter der Losung des neuen Gesetzes seine Einheit und Allgemeinheit über den Gegensätzen der Parteien und Secten zu gewinnen und zu befestigen suchte. Er ruft aus, dass nach dieser Erkenntniss sich „dann wohl endlich die dicken Nebel zerstreuen werden, welche noch bis heute über dem Verständniss dieses Evangeliums lagern“ (Urchristenthum S. 500). Nachdem eine solche Losung ausgegeben, würde doch eine volle Neutralität kaum am Platze sein, selbst wenn der Lösung der Frage an und für sich eine geringere Bedeutung zukäme, als ihr in Wirklichkeit zukommt. Ein weiteres Eingehen auf das Detail halte ich hier zunächst für überflüssig.

Nur das will ich zu diesem Punkte noch sagen, dass wir der hohen Sache, welcher die Evangelienkritik dienen will, und der öffentlichen Meinung, die nicht in ein Labyrinth geführt, noch vor viele Fragezeichen gestellt sein will, es schuldig sind, nach Möglichkeit feste Resultate herauszuarbeiten. Die Zeit des Hypothesenschmiedens ist ja glücklicher Weise wohl vorüber, nachdem so ziemlich alle aprioristischen Möglichkeiten, unser literarisches Problem zu lösen, erschöpft sind. Es gilt jetzt die Positionen, welche errungen sind, zu befestigen und auszudehnen — ohne Opportunitätsrücksichten irgend welcher Art.

Hat man sich erst über diesen Punkt, über den massgebenden Einfluss des Mt. auf Luc. (neben dem Einfluss des Mc. auf Luc.) verständigt, so erscheint auch von vornherein die Frage nach der directen Benutzung der Spruchsammlung in anderer Beleuchtung. Es drängt sich allüberall, wo die beiden Evangelien mehr oder minder übereinstimmende Reden und Aussprüche Jesu bieten, die Nothwendigkeit auf, zu prüfen, ob nicht auch hier die Annahme der Entlehnung aus Mt. ganz oder fast ganz ausreicht. Das baldige Verschwinden der Spruchsammlung nach der Benutzung durch den ersten Evangelisten würde wohl kaum befremdlich sein, nicht befremdlicher als nach einer abermaligen Benutzung durch den dritten Evangelisten, wie es Holtzmann sich denkt. Mit dieser kleinen Modification unterschreibe ich die Worte Holtzmann's: „das

synoptische Unternehmen antiquirte sozusagen die minder vollständige, einseitigere Quellenliteratur, — insonderheit die Spruchsammlung des Mt. ging schon deshalb leicht unter, weil sie in syrischer Sprache abgefasst war" (S. 24 f.).

Von besonderer Bedeutung ist hier natürlich der sogen. Reisebericht, der Samariterabschnitt oder die grosse Interpolation (Luc. 9, 51 — 18, 14). Ich möchte diesen Abschnitt nicht gerade mit Holtzmann einen „Ersatz" für die weggefallene Nordreise nennen (S. 13); da er aber zugleich hervorhebt, dass dieser Abschnitt als Ganzes der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht, so stimmen wir in seiner Gesammtwürdigung überein. Ich hatte aber dann in einem längeren Artikel dieser Zeitschrift (1886, S. 152—179: Der lucanische Reisebericht) eine eingehendere literarisch-kritische Vergleichung dieses Abschnittes mit den verwandten Ausführungen des Mt. vorgenommen, die zu einem vollständigen Indicienbeweise dafür wurde, dass Luc. in dem Reiseberichte dem Mt. gefolgt ist, so dass die Annahme einer oder mehrerer umfassender Nebenquellen hinfällig wurde. Ich constatire ein interessantes Zusammentreffen mit Pfleiderer (a. a. O. S. 539), insofern wir übereinstimmend behaupten, dass die Berührungen beider Evangelien in manchen Partieen von der Art sind, dass man mit der Annahme einer beiden gemeinsamen Quelle (der sogen. Spruchsammlung) allein nicht auskommt, — nur erkennen wir nicht demselben Evangelisten in den betr. Abschnitten die Priorität zu: ich beweise, dass Luc. Mt. benutzt hat, Pfleiderer versichert das Gegentheil.

In demselben Artikel fanden auch die kurzen einleitenden Bemerkungen des Luc. ihre Erledigung. Ich kann natürlich hier nicht wiederholen, was dort ausgeführt ist, aber ich durfte erwarten, dass Holtzmann an jener Beweisführung nicht so schnell vorübergehen würde.

In der zweiten Auflage, die ich dem trefflichen Commentar bald wünsche, erhoffe ich eine Berücksichtigung meiner Ausstellungen.

Rücksichtlich noch weiterer Quellen, deren Möglichkeit auch von Holtzmann nicht bestritten wird, bleibt es wohl bei Holtzmann's Erklärung, dass sie nicht nachweisbar sind. Hohe Wahrscheinlichkeit aber hat Hilgenfeld's Bemerkung, dass Luc. „auch wenigstens eine ausserkanonische Evangelienschrift, welche noch die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins darlegte, benutzt, aber allem Aufgenommenen, was er frei genug verarbeitete, durch Aenderungen und Zuthaten mehr oder weniger das Gepräge seines Paulinismus aufdrückt" (Einl. S. 567).

VII.

Ueber Christ's Behandlung der griechischen Patristik.

Randbemerkungen zu dessen Griech. Literaturgeschichte, III. Anhang B.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

„Wie sich stets während der Zeiten des Verfalls und der Auflösung einer Bildungsstufe der Menschheit die neue, die an ihre Stelle tritt, vorbereitet, so dass sie mitten aus den Trümmern hervorwächst, und dieselben Elemente, welche die alte Weltanschauung zerstören, die neue befruchten, nähren und entwickeln, lässt sich wohl von keiner Seite sicherer erkennen und nachweisen, als von jener des wichtigsten Umschwungs der Weltcultur. Eine oberflächliche Betrachtung freilich, wie sie hier noch die herkömmliche ist, sieht in der römischen Kaisergeschichte, und namentlich von Commodus an, nichts weiter als ein grauenhaftes Bild sittlicher und materieller Zer-

störung, das zu schildern so langweilig als widerwärtig ist: die heidnische Welt, greisenhaft abgelebt, in oft Ekel erregender Lethargie hinvegetirend, im vollsten feindlichsten Gegensatz zu den jugendlichen Anfängen des Christenthums, deren nur beiläufig da gedacht wird, wo sich dieser Gegensatz in den Verfolgungen am lebhaftesten äussert — einer solchen Betrachtung erschienen diese Jahrhunderte am allerunin teressantesten, und sie sind deshalb, obgleich sie in der That eine der wichtigsten Epochen der Menschheit bilden, bis fast auf die Gegenwart von den Historikern in beinahe unbegreiflicher Weise vernachlässigt worden. Man übersah namentlich gänzlich, wie trotz jenes grossen Gegensatzes des Heidenthums und des Christenthums, der, allerdings vorhanden, doch nur dem der Vergangenheit und Zukunft gleicht, die Fortbewegung der Geister, so verschieden auch die Wege auf heidnischer und auf christlicher Seite sind, eine einheitliche ist, insofern sie nach gemeinsamen Zielen geht; von den verschiedensten und entgegengesetztesten Stellen der Peripherie auslaufend, treffen sich die Linien doch in einem concentrischen Mittelpunkt. Nur wirken in der heidnischen Welt die Elemente des Fortschritts meist vereinzelt, ohne inneren Zusammenhang unter einander, und fast immer direct zerstörend und auflösend auf die überlieferten Institutionen, während sie in der christlichen Welt, in organischer Einheit, neue Einrichtungen der Gesellschaft und des Staates unmittelbar begründen."

Ich habe diese Worte Adolf Ebert's[1]) deshalb vorangeschickt, einmal, weil der nach meiner Ueberzeugung so wichtige und richtige Grundgedanke von der untrennbaren Zusammengehörigkeit des christlichen und heidnischen Schriftthums, sei es lateinischer, sei es griechischer Zunge, wenn es sich um eine Geschichte des Schriftthums beider handelt, zu schönem und treffendem Ausdruck gelangt; sodann, weil auf das landläufige und in philologischen Kreisen so tief eingewurzelte Vor-

[1]) Geschichte der christlich-lateinischen Literatur (Leipzig 1874), S. 4.

urtheil von der Nutzlosigkeit und Unfruchtbarkeit der Betrachtung und Durchforschung der nachchristlichen Jahrhunderte bis zum Erlöschen des schriftstellerischen Triebes mit dem nöthigen Nachdruck hingewiesen wird. In der That sind wir hinsichtlich dieser beiden Gesichtspunkte bis zur Stunde nur wenig vorwärts gekommen. W. S. Teuffel freilich umspannte mit seinem weitschauenden, in die Tiefe dringenden Blicke im Sinne Ebert's das gesammte römische Schriftthum bis fast zum Beginn des Karolingischen Zeitalters[1]). Ja er plante sogar eine gleichartig ausgeführte Geschichte des griechischen Schriftthums, welche, wie schon die voraufgesandten Mittheilungen der Teubner'schen Verlagshandlung erkennen liessen, durch die von vornherein vorgesehene Mitarbeiterschaft der tüchtigsten Gelehrten ein Musterwerk zu werden versprach, als der Tod den unermüdlichen, rüstigen Forscher von dieser Arbeit hinwegrief. Bernhardy, K. O. Müller und Bergk, um nur die hervorragendsten Gelehrten zu nennen, sind in ihrer Geschichtsdarstellung kaum bis in die späteren Jahrhunderte vorgedrungen, sie alle haben die Patristik keines Blickes gewürdigt. Nur Rudolf Nicolai hat in seiner zu Magdeburg 1867 erschienenen „Geschichte der gesammten griechischen Literatur", und mehr noch in der 2. Auflage dieses höchst verdienstlichen Werkes im Sinne jener oben angeführten Worte Ebert's auch das christliche Schriftthum innerhalb des heidnischen und in seiner Wechselwirkung und Gegnerschaft zu diesem bis zum Falle Konstantinopels umfassend zu würdigen gesucht. Ihm, wie Teuffel auf lateinischem Sprachgebiet, bildet das gesammte griechische Schriftthum ein zwar vielfältig gegliedertes, aber doch nur ein lebendiges Ganze, in welchem die Kirchenväter, die Kirchengeschichtschreiber und sonstige christliche Schriftsteller die ihnen zukommende, nothwendige Stelle einnehmen.

Dieser von so besonnenen Forschern wie Ebert, Teuffel und Nicolai gespannte Rahmen ist nun aber von dem

---

[1]) Geschichte der Römischen Literatur. 2. Aufl. (Leipzig 1872).

neuesten Geschichtsschreiber des griechischen Schriftthums, Wilhelm Christ, durchaus verlassen und aufgegeben worden. Seine in der von Iwan Müller in Verbindung mit ausgezeichneten Philologen herausgegebenen Sammlung von Handbüchern der klassischen Alterthums-Wissenschaft erschienene „Geschichte der griechischen Literatur“ (Nördlingen 1888) bezeichnet darum thatsächlich in dieser Hinsicht einen Rückschritt. Er verweist die gesammte fachwissenschaftliche Literatur (§ 579 bis 597, S. 625—638) und die christlichen Schriftsteller (§ 598 bis 620, S. 639—655) in einen Anhang seines Werkes. Wir haben es mit den letzteren zu thun.

„Der Umfang der griechischen Literaturgeschichte,“ sagt Christ (S. 639), „bemisst sich nicht danach, dass ein Buch bloss in griechischer Sprache geschrieben ist; die Schriften, welche hier zur Sprache kommen sollen, müssen auch auf dem Boden der hellenischen Kultur gewachsen und von hellenischem Geiste durchweht sein. Da aber der Hellenismus vom Christenthum bekämpft wurde und nach jahrhundertlangem Kampfe der Macht der sittlichen Ideen des Christenthums erlag, so gehören an und für sich die Werke der christlichen Schriftsteller nicht mehr in den Rahmen einer griechischen Literaturgeschichte.“ Gegen diese Auffassung Christ's, die eine ganz ausserordentlich einseitige und äusserliche ist, muss entschieden Einspruch erhoben werden. Sie verkennt das Wesen der Dinge und lässt uns auf des Verfassers eigene Kenntniss von der Entwickelung des Christenthums und der christlichen Wissenschaft einen für ihn sehr wenig vortheilhaften Rückschluss thun. Um der Gefahr und des Schadens willen, der durch so oberflächliche Aeusserungen aus solchem Munde und an solcher Stätte auf Schaaren von lernbegierigen christlichen Jünglingen ausgeübt werden wird, zumal die Philologie heutzutage bei einer ganzen Anzahl ihrer jüngeren Vertreter so wie so schon vielfach eine recht bedenkliche Einseitigkeit in der Erfassung ihrer Aufgabe sowie der Abgrenzung ihres Forschungsgebietes zu zeigen beginnt, nehme ich mir die Freiheit, gegen diesen im Vergleich zu Christ's Vorgängern unverkennbaren

Rückschritt ernstlich Verwahrung einzulegen, ja mache mich anheischig, dieser unwissenschaftlichen Sonderung des Heidnischen und Christlichen gegenüber den lebendigen, in der Sache begründeten Zusammenhang der Patristik mit dem allgemeinen hellenischen Schriftthum, ehe noch eine weitere Verflüchtigung der wissenschaftlichen Grundgedanken eintritt, mir zu wahren und zu retten.

Wie so rein äusserlich ist schon, wenn wir auf die oben angeführten Worte Christ's noch einmal zurückblicken, dessen Hinweis auf den gemeinsamen Gebrauch der griechischen Sprache im hellenischen und christlichen Lager! Wie so rein äusserlich nicht minder die Hervorkehrung des Kampfes zwischen den beiden Geistesmächten! Kann denn das christliche Schriftthum überhaupt nur verstanden und begriffen werden, ohne dass man von der Ueberzeugung durchdrungen wird, dass es allerdings in ganz beträchtlichem Umfange auch „auf dem Boden der hellenischen Kultur gewachsen und von hellenischem Geiste durchweht" ist? Sollte es Christ wirklich unbekannt geblieben sein, dass vor Allem der Platonismus in Sprache und vollem Gedankengehalt die tiefsten, nachhaltigsten, bis spät in das Mittelalter, ja bis in unsere Tage zu verfolgende Einwirkungen auf das Christenthum, auf die Gestaltung seiner Lehre nicht minder wie auf die schriftstellerische Richtung und Besonderheit sowie die wissenschaftlichen Bestrebungen der glänzendsten christlichen Geister fast ununterbrochen geübt hat? Ist Christ niemals den gründlichen Arbeiten des um die Patristik hochverdienten, greisen Berner Gelehrten, Albert Jahn's näher getreten, der den bedeutenden Einfluss des Platonismus und seine Nachwirkungen in der christlichen Welt zu erweisen und Philologen, Theologen und Geschichtsforschern zum Bewusstsein zu bringen seit seinem „Basilius Plotinizans" (Bern 1838), seiner Herausgabe und Erläuterung mittelalterlicher, platonisch denkender und schreibender Griechen (Nikephoros Gregoras, Nikolaos Kabasilas, Marcus Eugenicus, Gregorios Palamas), seinem vortrefflichen „Methodius Platonizans" (1865), bis zu seinem jüngst (Altona und Leipzig 1889) er-

schienenen Werke „Dionysiaca“, einer zum Zwecke der „Anbahnung der philologischen Behandlung“ des grossen ägyptischen Mystikers dargebotenen „sprachlichen und sachlichen platonischen Blüthenlese aus Dionysius, dem sogenannten Areopagiten“, nicht müde geworden ist? Hat Christ nichts von Harnack's „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (Freiburg i. B. Bd. I 1886, Bd. II 1887) gehört, der in diesem Werke in einer von Freunden und Gegnern mit Recht bewunderten Weise „die Abhängigkeit des Dogmas von dem griechischen Geiste“ (Vorwort zum I. Bande, S. VIII) überzeugend nachgewiesen, der, bei seinen Forschungen über das vierte Jahrhundert hinaus von der Erwägung getrieben, dass er es „hier mit Dingen zu thun hat, die eine ungeheuere Macht über die Köpfe und Gemüther der Menschen gewonnen haben und deren Herrschaft noch fortdauert“ (Vorwort zum II. Bande, S. VII), den innigen Zusammenhang des Christenthums mit der ganzen hellenischen Bildung, insbesondere dem Platonismus, in lichtvoller Weise zur Darstellung gebracht hat? Und alle jene christlichen Schriftsteller sollten „nicht mehr in den Rahmen einer griechischen Literaturgeschichte“ gehören? — Nun, Christ geht dennoch auf dieselben „wenn auch mit einer bestimmten Beschränkung“ ein. Sehen wir genauer zu, wie er das thut.

Er weist zunächst hin auf die zur Zeit des beginnenden Siegeslaufes des Christenthums veränderte Stellung der christlichen Lehrer und ihren Kampf mit dem Hellenismus, der sie zwang, sich zu diesem Zwecke „die Schlagfertigkeit der Dialektik, die Gewandtheit der Rhetorik, die Eleganz der poetischen Diktion“ anzueignen. „Die Werke der Kirchenväter sind daher,“ urtheilt Christ (a. a. O. S. 639), „nach ihrer formalen Seite dem Boden des Hellenismus entsprossen und tragen das Gepräge der zu jener Zeit herrschenden Richtung der Philosophie und Rhetorik.“ Hier wird also die beziehungsweise hohe Formvollendung auf Seiten der christlichen Schriftsteller anerkannt. Wie stellt sich Nicolai zu dieser Frage?

Seiner Meinung zufolge (a. a. O. S. 540) „hat das Christenthum nach einer kurzen und wirkungslosen Reaktion des

Heidenthums unter Julian unstreitig die Kraft seines göttlichen Wesens zur Geltung gebracht und das Volk für eine reinere Gottesverehrung thätig und empfänglich gemacht". Er hebt mit Recht die wilde Zügellosigkeit hervor, durch welche gelegentlich von den Christen, z. B. bei der Zerstörung des Serapistempels in Alexandria, die Reste des Heidenthums in Kunst und Wissenschaft beseitigt wurden. Aber er fährt dann fort: „Solcher Zügellosigkeit einzelner Fanatiker gegenüber erscheint die konservative Wirksamkeit mehrerer Kirchenväter in dem günstigsten Lichte: in Ermangelung einer eigenen Literatur und einer auf christlichen Grundlagen ruhenden Schulbildung konnte auch das christliche Kaiserthum der heidnischen Wissenschaft nicht entbehren; das Alterthum blieb Eigenthum der Schule, und die Kühnheit einzelner Zeloten, wie der beiden Apollinaris, durch rasche Zurechtlegung einer christlichen Literatur die heidnische zu verdrängen und zum Archiv zu machen, scheiterte an den beharrlichen Anstrengungen des Gregorios von Nazianz, des Gregorios von Nyssa, des Basilios und Joannes Chrysostomos, die mitten im Streite des christlichen Dogmas die Sprecher gegen jede profane Literatur zum Schweigen brachten, die beiderseitigen Elemente mit einander verschmolzen und die Literatur in einer Auswahl profaner und kirchlicher Autoren pflegten und erhielten. Somit war griechische Bildung und Weisheit in den Dienst der Kirche getreten, das Mönchthum vorbereitet und durch wissenschaftliche Studien und Erziehung fruchtbar gemacht, und das 4. und 5. Jahrhundert bietet glänzende Erscheinungen auf dem Gebiete der kirchlichen Literatur dar, in deren Studien nicht Gelehrsamkeit, nicht Schärfe und Tiefe des Geistes, wohl aber feste Ordnung und Schönheit der Form vermisst wird." Nicolai vermisst also bei den christlichen Schriftstellern im Gegensatz zu Christ „Ordnung und Schönheit der Form", erkennt aber mit hohem Lobe die durch Gelehrsamkeit sowie Schärfe und Tiefe des Geistes „glänzenden Erscheinungen auf dem Gebiete der kirchlichen Literatur" gebührend an, wovon Christ allerdings kaum etwas

zu vermelden weiss, wie es scheint, weil er nichts oder doch nur sehr wenig vom christlichen Schriftthum aus eigener Erfahrung kennt. Beide Philologen schütten das Kind aber mit dem Bade aus; bei Christ ist der Inhalt fast gar nicht zu seinem Rechte gekommen, bei Nicolai zu wenig die Form. Dem entsprechend ist die Ausführung bei Nicolai frisch und lebensvoll, den Zusammenhang mit den grossen treibenden hellenischen wie christlichen Gedanken überall festhaltend und aufweisend, bei Christ ziemlich farblos und dürftig, im Wesentlichen auf eine willkürliche Auswahl beschränkt.

Doch ich würde Christ Unrecht thun, wenn ich den zweiten, gelegentlich auch von Nicolai (z. B. S. 712) hervorgehobenen, Grund verschweigen wollte, der ihn bestimmte, in einem Anhange „die griechische Patristik kurz zu behandeln". Es ist die Erwägung, „dass uns diese Schriftsteller, eben weil sie in der heidnischen Weisheit gross gezogen waren, eine Fülle von Nachrichten aus der griechischen Literatur, namentlich der philosophischen erhalten haben, die uns aus direkter Quelle entweder gar nicht, oder doch nicht in gleicher Vollständigkeit zugekommen sind. In dieser Beziehung sind auch dem Philologen die Kirchenväter eine reiche, noch immer nicht ganz ausgeschöpfte Quelle der Erkenntniss". Leider ist diese Quelle von Seiten der Philologen nicht bloss „noch immer nicht ganz ausgeschöpft", sondern wir dürfen getrost behaupten, fast noch gar nicht, und es steht zu befürchten, dass, nach den Proben und den Anleitungen zum Studium der schliesslich dem Durchschnittsphilologen von heute doch meist nur des letzterwähnten Grundes wegen lesenswerth erscheinenden Kirchenväter, die Durchforschung dieses Theiles des griechischen Schriftthums auf philologischer Seite noch geringere Früchte als bisher aufzuweisen haben wird. Besserung dieser Sachlage scheint mir nur dann erhofft werden zu dürfen, wenn man aufhört, an die wenigen, allerdings mit einzelnen hervorragenden Sonderleistungen [1]) vertretenen Namen von Philologen aus-

[1]) Dahin gehören z. B. Diels' „Doxographi graeci", Gel-

schliesslich sich zu klammern, sowie Ueberweg's Grundriss II als Hauptquelle für die Patristik anzuführen und sich grundsätzlich dazu entschliesst, die achtungswerthen Leistungen der Theologen auf diesem Gebiete sorgfältig zu berücksichtigen, ihre Ergebnisse prüfend zu mustern, da, wo sie etwa philologisch geirrt, zu berichtigen und sodann, wenn sie sich als probehaltig erwiesen, rückhaltslos sich anzueignen und für eine lebensvollere Gestaltung der Geschichte des griechischen Schriftthums nutzbar zu machen.

Dass wir von diesem Ziele durch Christ's Darstellung wieder weiter abgekommen sind, wird jeder Patristiker, selbst wenn er nur oberflächlich von derselben Kenntniss nimmt, mit Bedauern wahrnehmen. Ich erlaube mir, hier nur einige darauf bezügliche Beobachtungen, gewissermassen als Randbemerkungen zu dem Anhang B seines Werkes, zusammenzustellen.

Was werden wir, um dies voraufzuschicken, von Christ's eigener Kenntniss der Kirchenväter zu halten geneigt sein, wenn wir den geistig bedeutendsten Kirchenlehrer des dritten Jahrhunderts, Origenes, beständig (§ 600, S. 640; § 609, S. 644 und oftmals im Folgenden) von ihm Origines genannt sehen, so dass die Annahme, es liege ein Druckfehler vor, durchaus ausgeschlossen ist? Was soll man davon denken, wenn im § 610, S. 645 von den „gehässigen Streitigkeiten der Arianer und Anastasianer über die Trinität" geredet wird, und diese unglaublichen Anastasianer statt Athanasianer im § 611, S. 647 unten noch einmal unversehrt wiederkehren?

In einem 1. Abschnitt behandelt Christ „Die Urkunden des Neuen Testaments". Das, was er im § 599 von den Schriften des Neuen Testaments, den neutestamentlichen Apokryphen und den sogenannten apostolischen Vätern sagt, ist, besonders auch, was die Literaturnachweise angeht, so

---

zer's „Sext. Jul. Africanus und die byzantinische Chronographie", Volkmann's „Synesius von Cyrene", Jeep's „Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern" u. a.

dürftig und unzureichend, dass es nicht über das Mass desjenigen hinausgeht, was heutzutage ein tüchtiger Obersekundaner oder Primaner über dieses Schriftthum ohne Weiteres anzugeben im Stande ist. Daher sollte es lieber fehlen.

Der § 600 beschäftigt sich in 19 Zeilen ausschliesslich mit dem Hirten des Hermas. Betreffs des Verfassers führt Christ die doppelte Ueberlieferung an, ohne sich für die „glaubwürdige Ueberlieferung, dass ein im 2. Jahrhundert lebender Hermas, ein Bruder des römischen Bischofs Pius, Verfasser des merkwürdigen Buches sei", bestimmt zu entscheiden. „Dasselbe ist uns," fährt Christ fort, „ganz in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten; daneben kamen in unserem Jahrhundert einige Blätter des griechischen Originaltextes in den Codices Lipsiensis und Sinaiticus zu Tage." Wie unvollkommen geben diese Worte über die Geschichte des Textes Auskunft! Danach würde das ganze Buch ungefähr nur aus ein Paar Blättern griechischen Textes bestehen. Christ theilt jedoch noch ferner mit: „Eine von dem berüchtigten Fälscher Minas nach dem lateinischen Text angefertigte Rückübersetzung des ganzen Buches befindet sich auf der Leipziger Bibliothek." Was werden die Herausgeber, insbesondere Hilgenfeld, dazu sagen, zumal wenn Christ an die Erwähnung von dessen dritter Ausgabe (Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit Adolfus Hilgenfeld. Lipsiae 1887) die Bemerkung knüpft: „Sonderbarer Weise liess sich der letztgenannte Herausgeber nicht von dem Betrug des Leipziger Apographon überzeugen". [1]) Da Christ „weitere Litteratur bei Ueberweg,

[1]) Zu dieser Bemerkung sage ich dasselbe, wie zu dem Satze Wilh. Möller's in seinem schätzbaren „Lehrbuch der Kirchengeschichte", Bd. I, 1889, S. 113: „Dagegen ist der angeblich echte Schluss des griechischen Hermas (Joh. Dräseke in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 171 f. und Hilgenfeld ebenda 1885 [soll heissen 185 f.] und in der neuen Ausgabe des Hermas 1887) eine Fälschung des Simonides." Verwerfungen, welche nicht einmal von Kenntniss der verworfenen Ansicht [„angeblich echt"!] zeugen, sind ohne Werth. Anm. d. Herausg.

Gesch. d. Philos. II⁷, 22" zu suchen auffordert, so werden wir kaum voraussetzen dürfen, dass meine erstmalige Veröffentlichung des von Simonides schon 1859 in London herausgegebenen Hermas-Schlusses in dieser Zeitschrift (Bd. XXX, Jahrg. 1887, S. 172—184) und die von Hilgenfeld (a. a. O. S. 185. 186. 256, Bd. XXXI, Jahrg. 1888, S. 125. 255. 378. 511) daran geknüpften Ausführungen und Erörterungen, sowie desselben ausführliche „Prolegomena ad Hermae Pastorem" in seiner Ausgabe vom Jahre 1887 ihm wirklich bekannt geworden sind. Ueber die Zeit des Abschlusses von Christ's Werk (Okt. 1888) hinaus fallen dann ja noch Hilgenfeld's gerade für philologische Kreise berechnete, überzeugende Darlegungen des Sachverhalts in der „Berliner Philologischen Wochenschrift" Nr. 7 vom 16. Februar 1889 (bei Besprechung von „A collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by Spyr. P. Lambros, translated and edited with a preface and appendices by J. A. Robinson." Cambridge 1888), S. 206—209. Zu Nutz und Frommen philologischer Leser setze ich statt einer Berufung auf eine Quelle zweiten Grades, wie Ueberweg, lieber folgende Worte Hilgenfeld's (a. a. O. S. 207) hierher: „Der Verfasser obiger Schrift behauptet nun, Harnack's Verurtheilung des neu bekannt gewordenen griechischen Hermas-Schlusses als einer Fälschung des Simonides und Tischendorf's Verwerfung der zweiten Abschrift (L^3) seien glänzend gerechtfertigt durch die Entdeckung der 6 bisher noch vermissten Blätter der Athos-Handschrift. Herr Prof. Dr. Spyr. P. Lambros in Athen hatte nämlich, als er im Sommer 1880 die Handschriften der Athos-Bibliotheken verzeichnete, in dem kleinen Kloster des Gregorios, woher Simonides die Abschrift L^2 nebst den 3 Blättern des cod. Lipsiensis bekommen haben will, die anderen 6 Blätter derselben gefunden, welche er als Nr. 96 bezeichnete und 1883 durch Dr. Phil. Georgandas abschreiben liess. Der athenische Professor hat nun am 15. Sept. 1887 eine sorgfältige Vergleichung des codex Gregorianus (welchen ich mit G bezeichnen werde) vollendet

und dem englischen Gelehrten zur Veröffentlichung übergeben, was allen Dank verdient. Bei den Mönchen des Klosters war es überliefert, dass Minas Minoides (d. h. Simonides) die drei fehlenden Blätter beseitigt habe und der Schreiber einiger Randbemerkungen zu den 6 Blättern sei." S. 209: „Wer sich die Mühe nimmt, die Lesarten von G zu vergleichen mit L^2, wird die Urtheile des Hrn. Robinson sicher als höchst unüberlegt erkennen und sich auch durch den Anhang „über den gefälschten griechischen Schluss des Hermas-Hirten", dessen Anerkennung als echt er Hrn. Dr. Dräseke und mir andichtet, nicht irre machen lassen". — Uebrigens vermissen wir schon hier den Hinweis auf eine für die Geschichte des Schriftthums dieses und des folgenden Jahrhunderts hochbedeutsame Schrift, nämlich C. P. Caspari's „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" III (Christiania 1875), der in einem Excurs I: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den ersten drei Jahrhunderten ihres Bestehens" (S. 267—466) eine vollständige, äusserst sorgfältige und genaue Geschichte des christlichen Schriftthums jener Zeit giebt, und auf die hierher gehörigen Aufsätze in der Herzog-Plitt'schen Real-Encyklopädie (2. Auflage) von Möller, Harnack u. A.

In einem 2. Abschnitt folgen „Die Apologeten und gelehrten Kirchenväter". Die im § 601 gegebene Dreitheilung (1. Apologeten; 2. mit Clemens von Alexandrien beginnend, „die gelehrten Kirchenschriftsteller"; 3. „die in den Schulen der Sophistik gebildeten Kirchenväter Basileios, Gregorios von Nyssa, Gregorios von Nazianz, Ioannes Chrysostomos") ist rein äusserlich und willkürlich und wird der reichen Mannigfaltigkeit in der Entfaltung des schriftstellerischen Lebens in keiner Weise gerecht.

Der § 602 behandelt Justinus Martyr. Was Hollenberg's altbewährtes „Hülfsbuch für den evangelischen Religionsunterricht" über Justinus Gymnasiasten bietet, ist entschieden besser und anschaulicher als das, was Christ hier bringt. „Bestritten ist," schliesst er, „die Echtheit der Rede

an die Hellenen (*Λόγος πρὸς Ἕλληνας*), deren Verfasser nach der syrischen Bearbeitung ein gewisser Ambrosios war, ebenso der Mahnrede an die Hellenen (*Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*) und des Buches von der Gotteinheit (*περὶ μοναρχίας*)." Schmerzlich vermissen wir hier und im Folgenden, um nur das Wichtigste zu erwähnen, die Berücksichtigung der scharfsinnigen, jedem dieses Gebiet betretenden Philologen unentbehrlichen Schrift Adolf Harnack's „Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter" („Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" von O. v. Gebhardt und Adolf Harnack. Heft 1 und 2. Leipzig 1882) § 10: „Die Werke des Justin nebst einer Untersuchung über die Schriften, welche den Namen des Athenagoras tragen," S. 130—195; desgl. Caspari, a. a. O. S. 336—338, S. 362 bis 367. Auch scheint es Christ völlig unbekannt geblieben zu sein, dass ich selbst für die erste der genannten Schriften, auf die Beschaffenheit der syrischen Aufschrift sowie der sonstigen Ueberlieferung gestützt, den von Eusebios (Hist. eccl. V, 21) und Hieronymus (Vir. ill. LIII) genannten Apologeten und Märtyrer Apollonios als Verfasser in Anspruch zu nehmen versucht habe[1]); und endlich, dass ich als Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* Apollinarios von Laodicea mit gewichtigen Gründen erwiesen habe[2]).

Im § 603 folgt Tatianos. Der Satz: „In der Sprache trägt er geradezu Verachtung der Regeln der Attikisten zur Schau und verlangt, dass einer spreche, wie ihn die Natur, nicht wie ihn die rhetorischen Schulmeister lehren (c. 26)" — bedarf unbedingt einer erheblichen Einschränkung und Richtigstellung. Auch hier fehlt wiederum die Benutzung bezw. An-

[1]) „Zur Apologie des Apollonios" in den Jahrb. f. prot. Theol. XI (1885), S. 144—153.

[2]) „Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*" in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte. Bd. VII (1885), S. 257—302.

führung Caspari's (a. a. O. S. 338—340, S. 368—370) und Harnack's (a. a. O. § 11: „Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung über die Zeit dieses Apologeten," S. 196 bis 232), sowie der neuen Ausgabe der in ihrem Wortlaut sehr beträchtlich verbesserten und gereinigten Rede des Tatianos an die Griechen von E. Schwartz, welche in den „Texten und Untersuchungen" 1888 erschienen ist.

Dieselbe Ausstellung trifft die §§ 604 und 605, welche auf etwa $^3/_4$ Seite über Athenagoras, Eirenaios, Theophilos und Hermeias handeln; die Mittheilungen über Leben und Hauptschriften dieser Männer sind meist dürftig. Ganz besonders fällt dies im § 606 auf, der von Hippolytos berichtet. Welche Fülle von Fragen und schriftstellerischen Thatsachen knüpft sich an den Namen gerade des Hippolytos! Wie sorgfältig ist ihnen allen z. B. von Caspari (a. a. O. S. 377—409) nachgegangen, wie eingehend werden von ihm die einzelnen Schriften dieses hervorragenden Kirchenlehrers behandelt! „Unter diesen," urtheilt Christ, „hat für uns nebst den *Χρονικά* das meiste Interesse der *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* in 12 B., von denen man früher nur das 1. Buch, welches den Spezialtitel *Φιλόσοφούμενα* führt, unter dem fingirten Titel des Origines (sic!) kannte, von dem aber im Jahre 1842 durch den Griechen Minas auch die Bücher 4—10 aus einem jetzt in der Pariser Bibliothek befindlichen Codex an's Licht gezogen wurden. Das wichtigste bleibt das 1. Buch, in welchem die Systeme der griechischen Philosophie kurz besprochen werden." Das ist Alles. Der letzte Satz zeigt wieder die einseitig philologische Auffassung, von der ich im Vorangehenden schon geredet; ich meine, Buch 4 (das 2. und 3. Buch sind verloren) mit seiner Darstellung der Astrologie und Magie (Miller's Ausgabe S. 33—92) ist als Einleitung zu der in den Büchern 5—10 behandelten Gnosis nicht minder wichtig für die Kenntniss der eigenthümlich religiös-philosophischen Richtungen und Lehrgestaltungen innerhalb des griechischen Geisteslebens jener Zeiten. Auch hier wird der Grieche Minas von Christ erwähnt, den er schon beim

Hirten des Hermas nannte, ohne dort anzudeuten, dass dies der bekannte Konstantinos Simonides sei. Miller redet im Vorwort zu seiner Erstlingsausgabe der Schrift des Hippolytos (Oxford 1851) von Mynoïdes Mynas als demjenigen, der 1842 die Handschrift dieses Werkes aus Griechenland mitbrachte, welche sodann (*praeter paucos* — sagt Miller — *quos sibi servavit Mynoïdes Mynas: Babrii apographum, Galeni Dialecticam ab ipso editam a. 1844, et Philostrati Gymnasticam jam, ut videtur, integram*) der Pariser Bibliothek einverleibt wurde. Ist dieser Mynoïdes Mynas eine und dieselbe Persönlichkeit mit dem von den Mönchen des Gregorios-Klosters auf dem Athos Minas Minoides genannten Konstantinos Simonides? Eine Auskunft darüber wäre erwünscht, wird aber nicht gegeben. Was soll man endlich davon halten, wenn der philologische Leser in der Anm. 3 zum *Ἔλεγχος* abermals die Weisung erhält: „Ueber die bestrittene Autorschaft des Hippolytos s. Ueberweg, Grundriss II², 56?" Ist dem Verfasser das für diese Frage und alles, was damit zusammenhängt, grundlegende Werk G. Volkmar's „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften, nach Ursprung, Composition und Quellen untersucht" (Zürich 1855) unbekannt geblieben?

Der § 607 fertigt in 9 Zeilen vier Kirchenlehrer mit je einem Werke ab: Dionysios, Bischof von Alexandria und Schüler des Origines (sic!), Athanasios von Alexandria (über dessen so wichtige geschichtliche Schriften etwas eingehender zu berichten sich wahrlich der Mühe gelohnt hätte), Epiphanios von Constantia (nicht einmal Lipsius' „Zur Quellenkunde des Epiphanios" (Wien 1865), „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte" (Leipzig 1875) und Hilgenfeld's unentbehrliche „Ketzergeschichte des Urchristenthums" (Leipzig 1884) sind erwähnt) und Kyrillos von Alexandria. Diese Thatsache ist zu stark, als dass ich noch den Versuch unternehmen sollte, zu zeigen, wo und wie es besser gemacht werden müsste.

Der zuvor angegebene Gesichtspunkt, den Christ an

zweiter Stelle als Veranlassung nannte, in einem Anhange zur griechischen Literaturgeschichte auch „die griechische Patristik kurz zu behandeln", ist nun aber in erster Linie bestimmend gewesen für die §§ 608—610, welche die schriftstellerische Bedeutung des Clemens von Alexandria, Origenes und Eusebios zur Darstellung bringen. Sie sind verhältnissmässig eingehend und vollständig und geben zu tiefer begründeten Ausstellungen keinen besonderen Anlass; nur hätte im § 608 Zahn's „Supplementum Clementinum" berücksichtigt sein sollen, sowie im § 609 Redepenning's Sonderausgabe von Origenes' „De principiis" (Leipzig 1826) nebst Schnitzer's „Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft" (Stuttgart 1835), jenem beachtenswerthen Wiederherstellungsversuch dieser philosophisch doch bedeutendsten und darum sicherlich auch wohl für Philologen anziehendsten Schrift des grossen Origenes.

Weniger befriedigend ist dann wieder die Darstellung in dem Basileios, Gregorios von Nyssa und Gregorios von Nazianz gewidmeten § 611, bei welchen Christ sich „mit einer kurzen Erwähnung" um so mehr begnügen zu können gemeint hat, „als wir aus ihnen ausserordentlich wenig zur Erkenntniss des klassischen Alterthums lernen". Die wirklichen Kenner dieser drei bedeutenden Männer werden durchaus anderer Meinung sein. Ich beschränke mich bei der hier wieder zu Tage tretenden engherzigen philologischen Anschauung auf wenige Bemerkungen.

Bei Gregorios von Nyssa ist dessen hohe philosophische Bedeutung, die ihn am meisten von den drei Kappadociern auszeichnende geistige Verwandtschaft mit Origenes bei weitem nicht genügend hervorgehoben worden; in ähnlich mangelhafter Weise ist dies der Fall mit der rednerischen Bedeutung des Nazianzeners. Es ist eine nur aus unzureichender Kenntniss dieses glänzenden Redners zu erklärende Verirrung, wenn Christ behauptet: „Von seinen 45 Reden erregen zumeist ein allgemeines Interesse seine zwei Reden gegen Julian, in denen er das Edikt des Kaisers, welches den

Christen den Zutritt zu den Bildungsschulen verwehrte, energisch bekämpfte." Der von Christ angegebene Zweck dieser Reden ist unrichtig und unzutreffend: Gregorios hat dieselben erst nach dem Tode des von ihm glühend gehassten Kaisers geschrieben, und selbst der so milde urtheilende Ullmann („Gregorius von Nazianz", 2. Aufl., Gotha 1867, S. 66) hat diese mehr vom unheiligen Feuer der Leidenschaft als von echter christlicher Begeisterung belebten Schriften nicht in Schutz zu nehmen gewagt. Durchaus sachgemäss urtheilt der Philologe A. Mücke in seinem von Christ (a. a. O. § 546, S. 537. Anm. 4) nicht angeführten gründlichen Werke „Flavius Claudius Julianus" (I. Abthlg.: Julian's Kriegsthaten, II. Abthlg.: Julian's Leben und Schriften, Gotha 1867/69), S. 286: „Beide Reden sind historisch ohne Werth, nicht allein, weil sie vom blindesten Hass eingegeben sind, vor dem selbst der ketzerische Constantius, der als Arianer sonst schlecht genug wegkommt, zeitweilig Gnade findet, ja mitunter auch, weil Julian's Gegner, das höchste Lob erntet, sondern auch, weil die Schmähungen, welche über Julian ausgeschüttet werden, bei weitem den grössten Raum einnehmen. Denn nicht einen Beitrag zur Aufklärung der Geschichte jener Zeiten wollte Gregor liefern, sondern vielmehr nur nach Kräften dazu beitragen, um Julian's Namen zu verunglimpfen und bei der Nachwelt verhasst zu machen. Und dies ist ihm zum Theil gelungen. Doch kann ein unbefangenes Urtheil nicht zugestehen, dass es auf eine für Gregor ruhmliche Weise geschrieben sei. Beide Reden, welche natürlich nur im engsten Freundeskreise circulirten, weil der Verfasser sie nicht zu veröffentlichen wagte, wurden offenbar verfasst, als Julian längst gestorben war (I, 2. 533; 1, 14. 681)." Bei Erwähnung des dem Gregorios fälschlich beigelegten *Χριστὸς πάσχων* bezieht sich Christ auf Brambs' Ausgabe der Tragödie (Leipzig 1885). Er hätte auch auf die über denselben Gegenstand ausführlich sich verbreitende — ihm selbst ja gewidmete — Dissertation desselben Verfassers (Eichstädt 1883) und Hilberg's in den Wiener Studien (1886, S. 286—314) erschienenen Aufsatz „Kann Theodoros Prodromos der Verfasser

des *Χριστὸς πάσχων* sein?“ verweisen können, sowie auch auf meine in den Jahrb. f. prot. Theol. X (1884), S. 657 bis 704 gleichzeitig mit Brambs' Dissertation veröffentlichte Abhandlung „Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den *Χριστὸς πάσχων*“, in welcher ich die schon von Baronius, Nicolai und Hase geäusserte Vermuthung, Apollinarios von Laodicea sei der Verfasser der Tragödie, zumeist aus inhaltlichen Gründen zu beweisen versucht habe.

Den § 612 über Ioannes Chrysostomos können wir, da er zu etwa weiter greifenden Wünschen keinen besonderen Anlass giebt, übergehen, ebenso den § 613, mit welchem Christ zu einem 3. Abschnitt, „Die christlichen Theosophen“, fortschreitet. Wie äusserlich jedoch die Auffassung Christ's hier ist, zeigt der Schluss. Auch ihm hängt freilich „die Dogmatik und der Häresienstreit der christlichen Theologen mit der alten Philosophie der Griechen zusammen. Aber“ — so fährt er fort — „hier möge es genügen, diesen Zusammenhang bloss angedeutet zu haben; näher besprechen werde ich nur die Schriften der wenigen Männer, welche, ohne das Ansehen von Kirchenvätern zu haben, die christliche Lehre mit den Anschauungen der heidnischen Philosophie in Verbindung brachten.“ Es sind das Synesios (§ 614), bei welchem u. a. auch die Schrift des Hellenen Bapheides *Ὁ Συνέσιος Πλωτινίζων ἤτοι ἡ περὶ Θεοῦ φιλοσοφικὴ διδασκαλία τοῦ Συνεσίου ἐπισκόπου Πτολεμαΐδος ἐν τῇ Κυρηναϊκῇ* (Konstantinopel 1875) hätte erwähnt werden können, Nemesios (§ 615) und Dionysios Areopagites (§ 616). Nur zu letzterem ist es erforderlich einige Bemerkungen hinzuzufügen.

Nach kurzer Inhaltsangabe der Schriften des Dionysios erklärt Christ: „Der Name des Autors, Dionysios Areopagites, beruht ebenso wie der seines Freundes (*συμπρεσβύτερος*) Timotheos auf plumper Fälschung, gemacht, um der in diesen Schriften begründeten Hierarchie das Ansehen einer altehrwürdigen, in die Zeit des Apostels Paulus hinaufreichenden Institution zu geben. Entstanden sind die Schriften erst nach

Verbreitung des Neuplatonismus um 450, wahrscheinlich erst nach dem Neuplatoniker Proklos, auf dessen Lehre sich der Fälscher hauptsächlich zu stützen scheint. Den wirklichen Verfasser der Schriften zu ermitteln, ist bis jetzt nicht gelungen; erwähnt werden sie zuerst in dem Religionsgespräch von Konstantinopel aus dem Jahre 532 [soll heissen 533]; nach diesem soll bereits der Bischof Kyrillos derselben gedacht haben." So viele Sätze, so viele Irrthümer. In der Anm. 3 sagt Christ: „Hipler, Dionysius der Areopagite, Regensburg 1881 [soll heissen 1861], vermeint dem Autor näher auf die Spur kommen zu können, indem er in Timotheos und Hierotheos historische Persönlichkeiten des schliessenden 4. Jahrhunderts sucht." Also weiss Christ nicht, dass die scharfsinnigen Untersuchungen dieses um die Patristik verdienten, bescheidenen katholischen Gelehrten sammt ihren Ergebnissen von Seiten protestantischer Forscher, in erster Linie z. B. von Möller in der zuvor schon genannten Real-Encyklopädie Bd. III (Leipzig 1878), S. 616 ff., unumwundene Anerkennung gefunden haben? — weiss nicht, dass sämmtlicher alter Wust, den er dort noch vorträgt, längst widerlegt ist? — weiss nicht, dass ich selbst diese Frage, unabhängig von Möller, über Hipler und Jahn hinaus erheblich weiter geführt und aufgehellt, ja die fälschlich Hippolytos beigelegten Bruchstücke *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* (P. de Lagarde's Ausgabe, S. 57—63) ihrem ursprünglichen Verfasser Dionysios, als Theile von dessen „Theolog. Grundlinien", zurückerobert habe? Nun, alles dies hier weiter auszuführen, hiesse im Hinblick auf die Leser dieser Zeitschrift Eulen nach Athen tragen. Ich erlaube mir, Christ auf meinen Aufsatz „Dionysiaca" (Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. XXX, Jahrg. 1887, S. 300—333), besonders aber auf die in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchungen" (Altona und Leipzig 1889) in sehr bedeutend erweiterter und verbesserter Gestalt erschienene, „Dionysios von Rhinokolura" (a. a. O. S. 25—77) überschriebene Fassung desselben aufmerksam zu machen. Er wird, das glaube ich hoffen zu dürfen, durch sorgfältige Prüfung des hier Dargelegten zu an-

deren Anschauungen und Ergebnissen in der Dionysios-Frage kommen und auch aus den anderen dort vereinigten Untersuchungen (ich verweise besonders auf „Marcus Diaconus“ (S. 208—247), jenen von M. Haupt 1874 zum ersten Male griechisch veröffentlichten, von Jeep in seinen zuvor angeführten „Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern“ nicht einmal erwähnten, wichtigen Geschichtschreiber — „Vita Porphyrii, episcopi Gazensis“ —) manches für einen Philologen Wissenswerthe erfahren.

Der 4. Abschnitt „Kirchenhistoriker“ (§§ 617—619) ist zwar recht kurz gehalten, giebt aber im Uebrigen zuverlässige Auskunft über die hauptsächlichsten Erscheinungen auf diesem Felde der Forschung.

Der 5. Abschnitt behandelt „Christliche Dichtungen“ (§ 620). Hier finden wir Christ auf einem ihm vertrauten Gebiete und nehmen seine Belehrung gern an. Nur die Erwähnung der Paraphrasen des Nonnos und Apollinarios veranlasst mich noch zu einer Bemerkung. Christ führt in der Anmerk. 1 zu Apollinarios an: „Ludwich, Die Psaltermetaphrase des Apollinarios, Herm. 13, 335 ff., Ind. lect. Regiom. 1880 und 1887, Königsb. Studien I.“ Da die Vorrede seines Werkes im Oktober 1888 geschrieben wurde, so hätte Christ meinen im Sommer 1888 in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI, S. 477—487 erschienenen Aufsatz „Zur Psalmen-Metaphrase des Apollinarios“, der Ludwich's an erster Stelle genannte Arbeit im „Hermes“ wesentlich berichtigte und schon bis zu dem von ihm erst im I. Hefte der Königsberger Studien erreichten Ziele weiterführte, wohl berücksichtigen können, wenn er nicht, wie es scheint, grundsätzlich sich der Verpflichtung entschlagen zu dürfen glaubte, von den Forschungsergebnissen philologisch[1]) gebildeter Theologen gebührend Kennt-

[1]) Dass ich zu diesen mich rechnen darf, kann ich mit Hinweis auf meine früheren Beiträge in der *Rivista di filologia e d'istruzione classica* (IV, S. 122—164: *M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episcopi Mediolanensis de officiis libri III inter se comparantur;* IV, S. 357—410: *Quaestio critica de Demosthenis ora-*

niss zu nehmen. Diese letztere Beobachtung drängt sich mir endlich noch beim Lesen des Schlusses der eben erwähnten Anmerkung auf, wo es heisst: „Von anderen, verlorenen Schriften giebt uns Suidas unter *Ἀπολλινάριος* Kunde: *ἔγραψε καταλογάδην κατὰ Πορφυρίου τοῦ δυσσεβοῦς τόμους λ', καὶ δι' ἡρώων ἐπῶν πᾶσαν τὴν τῶν Ἑβραίων γραφήν, ἔγραψε δὲ καὶ ἐπιστολὰς καὶ ἄλλα πολλά.* Mehrere Epigramme der Anthologie tragen den Namen des Apollinarios." Für Christ habe ich also bisher nach den Werken des Apollinarios von Laodicea vergeblich geforscht. Es würde unbescheiden sein, wenn ich an dieser Stelle das, was ich für diesen von Christ nirgends weiter mit einer Silbe erwähnten grössten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts seit Jahren gethan und geleistet, in besonderem Verzeichniss aufführen wollte. Den wissenschaftlichen Theologen sind diese meine Arbeiten genügend bekannt, auch manchem hervorragenden Philologen. Ich empfehle daher Christ zu diesem Zwecke nochmals meine „Gesammelten patristischen Untersuchungen", vielleicht nimmt er aus der von mir im Vorwort S. IX hoffnungsvoll ausgesprochenen Ankündigung, „in Bälde meine Forschungen über dieses bedeutendsten Kirchenlehrers des 4. Jahrhunderts Leben und Schriften zusammenzufassen und nebst einer vollständigen Sammlung seiner uns erhaltenen dogmatischen Schriften, sowie der Bruchstücke aus denselben (die auf Erklärung der h. Schrift bezüglichen ausgeschlossen) zu veröffentlichen", schon vorher Veranlassung, nach meinen in verschiedenen theologischen Zeitschriften niedergelegten Forschungen über das Leben und die Schriften des Apollinarios von Laodicea sich umzuthun und auch

---

tione Philippica tertia; VII, S. 347—350: *Ad Q. Curtium Rufum;* VII, S. 422—473: *Quaestionis atque interpretationis Horatianae specimen [Epist. I, 2];* IX, S. 141—146: *De vetere urbis Parisiorum nomine emendando)* ohne Anmassung behaupten. Christ selbst kennt mich als Philologen, indem er bei Demosthenes (§ 260, S. 307, Anm. 2) meine Schrift anführt: „Die Ueberlieferung der 3. Philippischen Rede des Demosthenes" (Leipzig 1874).

diesem ausgezeichneten Manne gelegentlich in Lehre und Schrift sein Recht widerfahren zu lassen.

Ich bin mit meinen Randbemerkungen zu dem patristischen Anhange von Christ's griech. Literaturgeschichte zu Ende. Freimüthig und offen, aber ohne Bitterkeit habe ich die Mängel gerügt, die ich als Patristiker in jenem Anhang gefunden zu haben glaube. Ob es mir gelingen wird, in den einseitigen philologischen Grundanschauungen, wie sie Christ vertritt, einen Wandel herbeizuführen, das steht dahin; ich selbst hielt es für meine Pflicht, den nach meiner Ueberzeugung von Christ eingeleiteten Rückschritt in der Art und Weise der Berücksichtigung und Behandlung der griechischen Patristik von Seiten des Geschichtsschreibers des griechischen Schriftthums nicht stillschweigend hinzunehmen, sondern öffentlich dagegen Einspruch zu erheben.

VIII.

Weitere Beiträge zur Geschichte des constantinischen Zeitalters.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Düsseldorf[1]).

I. Kaiser Maxentius kein Christenverfolger.

Der Benedictiner Ruinart (Acta martyrum sincera [Regensburg 1859], praef. gen., S. 41 f., Nr. 59) rechnet diesen

[1]) Vgl. hierzu Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des K. Diocletianus u. s. w., Leipzig 1868, Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, 2. Aufl., 1880, F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., Freiburg i. Br., Antoniades, Kaiser Licinius, meine „Licinianische Christenverfolgung", Jena

Imperator (reg. October 306 bis dahin 312), dessen Regime nach übereinstimmenden heidnischen und christlichen Quellen Grausamkeit, Wollust und fiskalische Raubsucht schänden (vgl. z. B. Zosim. II, 16, Eutrop. breviar. X, c. 4 [3], der parteiisch für Constantin eingenommenen Panegyriker zu geschweigen, mit Lactant, Mortes c. 18, Euseb. h. e. VIII, 14, Anonymus Valesii de Constantino, ed. Gardthausen ad calcem Ammiani Marcellini, vol. II, c. 4, Nr. 12, S. 283, vgl. auch H. Schiller, a. a. O. S. 175 f. und Antoniades, S. 46), den Tyrannen von Italien, Afrika und vielleicht auch von Spanien[1]) unter die Christenverfolger. Antoniades (a. a. O. S. 45, Anm. 16) lässt die Streitfrage unentschieden. Auch H. Schiller ist schwankend, er meint (S. 204), der Sohn Maximians hätte „vielleicht sogar die Christen verfolgt". F. X. Kraus (Zusätzliche Bemerkung zu meinen „Christenverfolgungen", S. 247 B) nimmt an, Maxentius hätte sich erst spät zur Duldung des Christenthums entschlossen. Ich streiche mit Hunziker (a. a. O. S. 119, Note 1. 232), dessen Beweisführung leider unvollständig ist, den Maxentius völlig aus der Reihe der Christenverfolger; Folgendes meine Gründe.

1. Das thatsächliche Aufhören der diocletianischen

1875, meine Artikel „Christenverfolgungen" und „Toleranzedicte", in der F. X. Kraus'schen Real-Encyklopädie, Liefg. 3, S. 215 bis 288, L. 16/18, S. 885—901, meinen Aufsatz „Die Verwandtenmorde Constantin's des Grossen", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 343—377, meine Artikel „Kaiser Licinius der Aeltere" und „Licinius der Jüngere", in der Ersch-Gruber'schen Allg. Encyklopädie, Section II, Theil 43, 1889, S. 361—366; 366 f., Herm. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II. Band, 1887, endlich Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner Licinianischen Christenverfolgung und des neugriechischen Licinius (Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX, S. 159—167, XXVIII, S. 508 bis 512).

[1]) Herm. Schiller (a. a. O. S. 184, Anm. 4) glaubt die seit Gibbon gewöhnliche Ansicht, wonach Constantin schon seit 306 Spanien besass, durch die überaus zahlreichen zu Tarraco geschlagenen Kupfermünzen des Maxentius abgethan.

Verfolgung im ganzen Abendlande nach und in Folge der Abdankung der beiden Oberkaiser (Maximian und Diocletian) am 1. Mai 305 ist im Allgemeinen durch Eusebius (Mart. Palaest. c. 13) bezeugt.

2. „Maxentius wird weder von Lactantius noch auch von Eusebius ... als Christenverfolger im eigentlichen Sinne des Wortes betrachtet, daher Lactantius auch seinen Ausgang nur beiläufig ausführt“ (c. 43. 44) u. s. w. (Hunziker, S. 119, Anm. 1).

3. Nach Euseb. h. e. VIII, 14 verbot Maxentius gleich nach seinem Regierungsantritt, die italienischen Christen zu verfolgen. Der bischöfliche Autor fügt hinzu, der Kaiser hätte den Christen Duldung bewilligt, um dem römischen Volke zu schmeicheln; beim hauptstädtischen Pöbel waren also die Christen damals durchaus kein Gegenstand des Hasses mehr, sondern sogar beliebt.

4. Maxentius dehnte später, als er auch Beherrscher von Afrika geworden war, seine Toleranz auch auf diese langgestreckte Provinz aus (vgl. Optatus Milevitanus de schism. Donat. ad Parm. I, c. 18, ed. H. Hurter, Ss. patr. opusc. selecta X, S. 53: „iubente Deo, indulgentiam mittente Maxentio, christianis libertas est restituta“).

5. Der Imperator restituirte sogar, freilich erst im Jahre 310, den Christen die im Diocletian-Sturm confiscirten sog. Loca ecclesiastica (vgl. F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., S. 162 ff.). Auf den Einwand von Kraus, Maxentius hätte sich erst spät zur Duldung des Christenthums bequemt, erwidere ich, dass der Kaiser mit dieser Massregel sogar das Galerius'sche Toleranzedict von 311 überboten hat: Erst das Freiheitsedict von Mailand vom Januar oder Februar 313 verfügte generell die Restitution der Loca ecclesiastica = Kirchen und Grundstücke (s. Lact. c. 34. 35. 48, Eus. h. e. VIII, 17. X, 5, meine „Toleranzedicte“ a. a. O. S. 896 ff. und Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner Licin. Christenverfolgung und des neuhellenischen Licinius a. a. O. XIX, S. 161. XXVIII, S. 509 ff.). Freilich hat auch Maxentius den Christen niemals gesetzliche

Duldung bewilligt; es handelt sich bei ihm, ebenso wie bei Constantius I. 305/6, bei Constantin dem Grossen 306—311, endlich bei Licinius in den Jahren 307—311, nur um ein Sistiren der Verfolgung im Verwaltungswege; die gesetzliche Duldung des Christenthums beginnt eben erst mit dem Toleranzedict der drei Kaiser vom Jahre 311.

6. Ruinart hält den Maxentius lediglich mit Rücksicht auf eine Stelle bei Lucifer von Cagliari (l. I pro Athanasio, bei Ruinart selbst, S. 42) für einen Christenfeind. Allerdings stellt der eifrige Athanasianer a. a. O. um 360 den Maxentius als „Verfolger" mit Nero auf eine Stufe. Wahrscheinlich hat indess nur der Umstand, dass der Sohn Maximian's bekanntlich im Jahre 312 gegen Constantin in Waffen gestanden, den Prälaten zu seinem Vergleiche veranlasst; in keinem Fall kann aber die ganz allgemein hingeworfene, jeder näheren Begründung entrathende, Aeusserung des fanatischen sardinischen Bischofs gegen das combinirte Zeugniss eines Eusebius, eines Lactanz und Optatus, sowie gegen den historischen Zusammenhang eine Instanz bilden.

II. Siegreiche Feldzüge des Kaisers Licinius (reg. November 307 bis Herbst 323, † 324) gegen die Westgermanen (bezw. Allemannen) und Sarmaten

sind zwar nicht durch Autoren und Münzen, wohl aber epigraphisch, also immerhin authentisch, bezeugt.

Diese bisher stets übersehene Thatsache beweist also, dass es dem Imperator vergönnt war, nicht bloss in Bürgerkriegen (313 gegen Maximin II., 314 und 323 gegen Constantin), sondern auch im ehrenvolleren Kampfe gegen den auswärtigen Feind seine militärischen Fähigkeiten zu bewähren. In einer dem Jahre 318 angehörenden, unzweifelhaft echten Inschrift der nordafrikanischen Colonie Bisica Lucana wird nämlich Constantin's Schwager als „Sarmaticus Maximus"

und „Germanicus Maximus“ gefeiert[1]). Die geschichtliche Glaubwürdigkeit unserer Inschrift im Specialfall wird erhöht durch den Umstand, dass eine Commune nicht etwa des licinianischen, sondern des constantinischen Reichsgebietes der kriegerischen Lorbeeren des morgenländischen Augustus in so ehrenvoller Weise gedenkt.

Beim Fehlen aller Detailnachrichten lässt sich natürlich die Zeit der beiden Feldzüge nur annähernd festsetzen. Ganz unzweifelhaft ist nur der terminus ad quem: in ein späteres Jahr als 318, dem ja die Inschrift angehört, lassen beide Kriege sich nicht hinausrücken. Bezüglich des terminus a quo nähern uns geographische Erwägungen wenigstens in etwa dem Ziel.

Was zunächst die Sarmaten betrifft, so hatten diese Slaven ihre Wohnsitze nördlich und nordöstlich von der mittleren und unteren Donau. Da nun Licinius zu jeder Periode seiner Regierung Grenznachbar dieser Barbaren war (307 bis 311 als Beherrscher von Pannonien, 311 bis 314 als Souverän von Pannonien, Thracien, Ober- und Untermösien, 315 bis 323 als Beherrscher von Untermösien, Thracien und Scythien), so ist nur so viel sicher, dass er zwischen 307 und 318 die Sarmaten besiegt hat.

Unter „Germani“ verstand man im dritten und vierten Jahrhundert nach Ausweis von Münzen, Inschriften und Autoren technisch und im speciellen Sinne die rheinischen oder die Westgermanen (im Gegensatz zu den Ostgermanen, Gothen, Markomannen u. s. w.), zumal Franken und Allemannen. Es ist klar, dass Licinius nur zur Zeit, wo er Grenznachbar der Westgermanen war, mit diesen Feinden militärische Conflicte gehabt haben wird. Nun hat

[1]) Orelli, Inscript. lat. sel., S. 237, Nr. 1072: „D. N. Imp. Valerio Liciniano Licinio Aug. Max. Sarmatico. Germanico Max. Tribunitia Potestate X Cos. V Imp. X, Patri Patriae. Procons. || Col. Bisica Lucana.“ Das Jahr der ‚Tribunicia potestas‘ ist freilich irrthümlich, aber aus dem „Cons. V“ erhellt, dass unsere Inschrift dem Jahre 318, in dem Licinius zugleich mit dem Cäsar Crispus sein fünftes Consulat verwaltete (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“, S. 14), zuzuweisen ist.

er nie eine westlichere Provinz besessen, als Noricum, und zwar von 307 bis Ende 314, wo er sie an Constantin abtreten musste[1]). Der terminus ad quem für die Zeit von Licin's germanischem Feldzug ist also das Jahr 314. Seit Ende dieses Jahres beschränkten sich seine europäischen Besitzungen auf Untermösien, Kleinscythien und Thracien, also auf Territorien, von denen aus er unmöglich die Westgermanen bekriegen konnte. Unter den germanischen Gegnern Licin's haben wir jedenfalls nicht die Franken, sondern die Allemannen zu verstehen. Denn erstens war Noricum den Franken zu weit entrückt; es gehörte geographisch — sit venia verbo! — zum allemannischen Verheerungsbezirk. Zweitens ist durch die Panegyriker, sowie durch Münzen und Inschriften authentisch bezeugt, dass Constantin, der abendländische Augustus, der Beherrscher von Gallien, zwischen 306 und 319 die Franken erfolgreich bekämpft hat (vgl. Burckhardt, S. 77 f.).

III. Noch einmal die Licinianische Christenverfolgung.

Henri Doulcet, ein verbissener prätenziöser Curialist, wirft mir in seinem Buche „Essai sur les rapports de l'eglise chrétienne avec l'État romain, Paris 1883, S. 82 f. bezüglich meiner Auseinandersetzung (in meiner „Licinianischen Christenverfolgung") mit den meist gefälschten licinianischen Martyreracten eine einseitige, auf vorgefassten Meinungen basirende, Hyperkritik, die sog. critica mordax, vor, die es verschmähe, wie Le Blant und andere besonnene Forscher, aus der Spreu der getrübten Traditionen vorsichtig den historischen Kern herauszuschälen. Mein Kritiker verallgemeinert sogar sein Verdict und meint, alle meine martyrologischen Studien labo-

[1]) Vgl. meine Ausführungen, Philologus XXXVI, H. 4, S. 619—626, meine „Licinianische Christenverfolgung" S. 13—17. 23—26. 29 ff. und Ad. Hilgenfeld's Anzeige meiner „Licin. Christenverfolg." a. a. O. S. 161 und des neugriechischen Licinius a. a. O. S. 512.

rirten an Hyperkritik[1]). Ich könnte, da Doulcet jeden Beweis schuldig bleibt, Behauptung gegen Behauptung stellend, ihm erwidern, dass ich im Gegentheil stets bemüht bin, dem sog. historischen Kern in den getrübten Traditionen gerecht zu werden, ziehe aber vor, ihm für jetzt einen unbefangenen, freilich protestantischen Kritiker speciell meiner „Lic. Christenverfolgung" vorzuführen, der in einigen Fällen mir im Gegentheil eine Behandlung von Martyreracten nachrühmt, die fast zu conservativ sein dürfte: C. Weizsäcker (Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 5, S. 140) urtheilt nämlich so: „Endlich hat der Verfasser einige Male die vorliegenden Relationen verworfen und doch einen historischen Kern angenommen. Die moderne Historik hat dieses Verfahren verpönt, wohl mit Unrecht. Aber allerdings kann man es nur unter gewissen Bestimmungen anwenden" u. s. w. Im Folgenden exemplificirt Weizsäcker auf die von mir als geschichtlich nachgewiesenen Martyrien der Vierzig von Sebaste und des Bischofs Basileus von Amasia in Pontus. Doulcet selber fertigt den Licinius- (und den Julian-) Sturm gar mit wenigen Zeilen ab und verweist auf das bekannte, formell glänzende, aber kritisch unzuverlässige Werk des Duc de Broglie!!

IV. Eine angebliche Consecrationsmünze des licinianischen Augustus Martinianus

findet sich in der äusserst reichhaltigen und werthvollen Münzsammlung eines Düsseldorfer Archäologen, die auch längere Zeit

---

[1]) „En effet, les martyrologes et les actes des martyrs nous ont été transmis dans un état déplorable; mais souvent aujourd'hui on se préoccupe moins de blayer ces ruines que de les faire entièrement disparaître. Le terrain se trouve alors libre, soit pour édifier un système préconçu (C'est le procédé favori de Fr. Görres dans ses études sur les persécutions. Voir la première en date: Ueber die Licinianische Christenverfolgung . . .), soit pour laisser régner un certain vague qui cache la réalité" etc.

anlässlich einer hiesigen Privatausstellung rheinisch-westphälischer Alterthümer (Herbst 1888 bis Mai 1889) einem grösseren Publikum zugänglich war; ich halte das fragliche Stück in erfreulicher Uebereinstimmung mit dem Besitzer selbst und einem andern hiesigen erfahrenen Archäologen für eine Fälschung. Die sachkundigen Leser dieser Zeitschrift werden mir Recht geben, sobald ich ihnen im Folgenden die authentische Geschichte jenes Martinianus vorgeführt habe.

1. In seinen beiden unglücklichen Feldzügen gegen seinen Schwager Constantin (314 und 323) wurde sich Licinius bewusst, dass er im Gegensatz zum abendländischen Augustus, dem Kaisersohn, auf Grund des diocletianischen Adoptionssystems emporgekommen war, und ernannte daher beide Male einen befähigten Officier zum Mitregenten, 314 den Valens, 323 unsern Martinianus, leider zu spät: Valens wurde erst nach der Niederlage von Cibalae mit der Cäsarenwürde bekleidet, letzterer gar erst, nachdem Licinius persönlich in einer Landschlacht (bei Adrianopel), und sein Admiral Amandus bei Callipolis am Hellespont gegen den edlen Helden Crispus unterlegen war, befördert (s. Antoniades, S. 53. 66. 67). Das Bestreben Licin's, eine dritte rein militärische Dynastie zu etabliren, musste den Sieger Constantin ganz besonders erbittern: Die Hinrichtung oder doch die Beseitigung des Valens, des „elenden Knechtes", war die erste Bedingung des Friedensvertrages von 314[1]), den der Gemahl Constantia's mit der Abtretung seiner meisten illyrischen Provinzen mit ihrer eminent kriegerischen Bevölkerung erkaufen musste. Der gleichfalls kurzlebige Martinianus

[1]) Bezüglich des Cäsars Valens vgl. Anon. Vales. §§ 17. 18, Zosim. II, 19. 20, Petrus Patricius, Excerpta de legationibus, Bonnae 1829, § 13. Echte Münzen dieses Valens sind nicht vorhanden (auf seinen zweifelhaften Medaillen heisst er Imp. C. Aur. Val. Valens p. f. Aug.); vgl. indess H. Schiller, II, S. 197, Note 1: „Neuerdings sind 4—5 Münzen des Valens von dem verstorbenen Missong in Ungarn gesehen worden; doch war nicht zu ermitteln, wo dieselben hingekommen sind" (s. Eckhel, VIII, S. 70, der ihn mit dem gleichnamigen Usurpator von 313 zu verwechseln scheint, und Cohen, Monnaies etc. VI, S. 85).

wurde nach Beendigung des Feldzuges von 323 auf Befehl Constantin's in Cappadocien ermordet; mit Fug meint Eckhel, D. N. VIII, S. 70: „(Martinianus) .... una cum Licinio morte scenicum imperium commutavit.“ Etwa gleichzeitig liess der Sieger bekanntlich seinen Schwager Licinius im Widerspruch mit der eidlichen Zusage der Begnadigung erdrosseln. Martinianus, früher der Oberhofmarschall (magister officiorum)[1]) des Kaisers Licinius, war von diesem zwar nach Aurelius Vict. Caes. c. 41 (... „Cooptatur in imperium“) und nach Ausweis sämmtlicher Münzen zur Augustuswürde, nicht bloss zum Cäsar befördert worden (so irrthümlich Zos. II, 25 und Victor iunior epit. c. 41, Nr. 6. 7), stand aber natürlich doch während seiner ephemeren Regierung in Abhängigkeit von Licinius; er stand zu letzterem in einem ähnlichen Verhältniss thatsächlicher Inferiorität, wie Maximianus zu Diocletian und Valens (reg. 364—378) zu seinem Bruder Valentinian I. Martinian's Münzen mit D. N. M. Martiniano p. f. Augusto sind sämmtlich in Nikomedien, der Residenz des Licinius, geschlagen (s. Eckhel, D. N. VIII, S. 70, und Cohen, Monnaies etc., VI, S. 85 f.)[2]). „Der Dativ macht wahrscheinlich, dass Martinianus nicht völlig gleichberechtigt mit Licinius war, sondern wahrscheinlich erst sich sein Reich im Westen erobern sollte“ (H. Schiller, II, S. 200, Anm. 3).

2. Was nun unsere angebliche Consecrationsmünze Martinian's betrifft, so ist es schon höchst verdächtig, dass bisher noch keine einzige derartige Medaille zu Tage getreten ist; die berühmtesten Numismatiker, Eckhel, Cohen u. H. Schiller, kennen gar keine Consecrationsmünze des kurzlebigen Fürsten; der „Vater der Numismatik“ sagt sogar: „Non exstant alii Martiniani numi“. Zweitens, aus obiger actenmässiger Geschichte Martinian's erhellt aber auch, dass niemals eine echte derartige Münze zum Vorschein kommen kann; es ist eben kein

[1]) Ueber das Amt des magister officiorum handelt gründlich H. Schiller, II, S. 66. 93. 98 und zumal 101 ff.

[2]) Unser Martinianus ist sonst noch bezeugt durch Zosim. II, 26. 28, und Anon. Val. de Const. §§ 25. 28. 29.

Consecrator denkbar. Wer soll ihn denn consecrirt haben? Etwa Constantin, der 314 beim Friedensvertrag als erste Bedingung die Beseitigung des ‚εἰτελὲς ἀνδράποδον' Valens betonte, der 323 sogar seinen Schwager Licinius noch im Tode beschimpfte[1])? Etwa Licinius, der gleich ihm in den Tod gesandt wurde? Vielleicht der zehnjährige Kaiserknabe Licinian, der bald auch ein Opfer des constantinischen Sultanismus wurde? Oder soll gar der servile Senat es gewagt haben, den Zorn des Siegers durch eine Kundgebung zu Gunsten des auf Befehl desselben ermordeten Herrschers zu reizen? Gewiss nicht! Unsere angebliche Consecrationsmünze Martinian's ist also ein Falsum; vielleicht wurde eine ursprünglich echte Martinian-Münze in eine Consecrationsmedaille umgestempelt. Auch der Einwand, es könne sich vielleicht um einen anderen Imperator dieses Namens handeln, ist nicht stichhaltig. Denn erstens, der reichhaltige „Index I" Eckhel's kennt nur den licinianischen Augustus Martinianus (VIII, S. 530), und sodann bietet unsere Münze den charakteristischen Dativ D. N. Martiniano etc. Wohl selten lässt sich ein Falsificat so glänzend entlarven, wie im vorliegenden Fall.

---

[1]) Vgl. Eus. h. e. X, c. 9, Nr. 5, Codex Theodosianus, ed. Gothofredus, lib. XV, tit. XIV, 1: „Imp. Constantinus A. ad Constantium P. F. P. Remotis Licinii Tyranni constitutionibus et legibus omnes sciant veteris iuris et statutorum nostrorum observari debere sanctionem. XVII. Kalend. Jun. Crispo III et Constantino III Caes. Coss." (= 16. Mai 324) und meine „Licin. Christenverfolgung", S. 65, Anm. 1.

IX.

Die neronische Christenverfolgung.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Bedeutung der neronischen Christenverfolgung ward überschätzt, indem man sie sich weit über die Stadt Rom hinaus erstreckt haben liess. Sie wird aber vielleicht unterschätzt von C. Franklin Arnold[1]), welcher (S. 114 f.) zu folgenden Ergebnissen gelangt. Die Christen seien nach dem Berichte des Tacitus nicht ihres Bekenntnisses wegen bestraft, sondern die Verfolgung sei lediglich aus Opportunitätsrücksichten unternommen worden. „Das religiöse Bekenntniss hat nicht einmal den Vorwand zur Verfolgung geliefert, sondern nur die Unpopularität der Christen, welche sich von Beschuldigungen der Unsittlichkeit und des Mangels an Patriotismus herschrieb. Diese Beschuldigungen haben zum Theil jüdischen Ursprung. Nicht die Juden, sondern christliche Häretiker scheinen der römischen Polizei bei der Verfolgung als Angeber gedient zu haben. Die Zahl der bei der Verfolgung Umgekommenen wird von Tacitus rhetorisch übertrieben [vgl. S. 40. 61]. — Die römischen Christen des Jahres 64 waren, ihrer überwiegenden Mehrzahl nach, Griechen und Hellenisten und unterschieden sich in ihrer Lebensweise deutlich von den Juden. — Die Entstehung der Apokalypse ist nicht durch die neronische Christenverfolgung veranlasst. Zwischen dieser Verfolgung und der Erwartung von der Wiederkunft Nero's besteht kein Zu-

[1]) Die neronische Christenverfolgung, eine kritische Untersuchung zur Geschichte der ältesten Kirche, 1888, angezeigt in dieser Zeitschrift (1889. III, S. 373—381) von F. Görres, dessen überwiegender Anerkennung jener Schrift ich durchaus nicht entgegentreten will.

sammenhang. Am allerwenigsten aber ist jene Erwartung selbst auf christlichen Ursprung zurückzuführen, dieselbe ist vielmehr in der heidnischen Bevölkerung entstanden, von da in die jüdischen Sibyllinen übergegangen, ist dann von christlichen (aber häretischen und separatistischen) Sibyllisten zugleich verwerthet und umgebildet und hat erst spät in den eigentlich kirchlichen Kreisen Eingang gefunden."

In der Johannes-Apokalypse habe ich (Einl. in d. N. T. S. 407 f.) zu Ende 68 oder Anfang 69 den tiefen Eindruck der neronischen Christenverfolgung nebst der Erwartung einer Wiederkunft Nero's als des Antichrist gefunden, und Franklin Arnold hat mich nicht einmal über das von dem Blute der Heiligen und Zeugen Jesu trunkene Babylon-Rom (Offbg. 17, 6. 18, 24) eines Besseren belehrt[1]).

Bei dem sog. ersten Briefe des römischen Clemens aus der letzten Zeit Domitian's leugnet auch Franklin Arnold (S. 58. 69 f.) die Beziehung auf die neronische Verfolgung der römischen Christen nicht. Da wird die Verfolgung aber doch auf etwas mehr als die Unpopularität der Christen zurückgeführt. C. 5. 6 lesen wir, dass wegen Eifersucht und Neid (*διὰ ζῆλον καὶ φθόνον*) die grössten und gerechtesten Säulen verfolgt wurden und zu Tode kamen. Petrus habe wegen ungerechter Eifersucht (*διὰ ζῆλον ἄδικον*) mehrmals Leiden ertragen und sei so als Märtyrer gezogen in den gebührenden Ort der Herrlichkeit. Wegen Eifersucht und Streit (*διὰ ζῆλον καὶ ἔριν*) habe Paulus einen Geduldskampfpreis gezeigt. Ein Herold geworden im Morgenlande und im Abendlande, sei er, nachdem er Gerechtigkeit die ganze Welt gelehrt hatte, nachdem er zu dem Ziele des Abendlandes (*ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως*, d. h. nach Rom) gekommen war und Zeugniss abgelegt hatte vor den (römischen) Machthabern, aus der Welt geschieden und in den heiligen Ort gezogen. *Τούτοις τοῖς ἀνδρά-*

[1]) Die jüdischen Sibyllen-Weissagungen (Orac. Sib. IV. V) darf ich hier wohl mit demselben Rechte bei Seite lassen, wie Franklin Arnold (S. 77 f.) meine Untersuchungen derselben (in dieser Zeitschrift 1871. I, S. 30—50. 1879. I, S. 130 f.) bei Seite lässt.

σιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλον παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν (unter uns Römern). διὰ ζῆλον διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι. Eifersucht und Neid, doch offenbar des Schlechten gegen das Gute, sollen die grossen Säulen des Christenthums in Verfolgung und Tod gebracht haben. Ungerechte Eifersucht brachte den Petrus nach manchen Leiden zum Märtyrertode. Eifersucht und Streit (man denke auch an den Streit des von den Juden verklagten Paulus) haben den Paulus in leidens- und thatenvoller Laufbahn vom Morgenlande bis zu dem römischen Ziele des Abendlandes verfolgt und nach einem Zeugniss vor den römischen Machthabern zum Tode gebracht. Mit diesen beiden Aposteln lässt Clemens schon vor der „rhetorischen" Uebertreibung des Tacitus eine grosse Menge römischer Christen schmach- und qualvolle Opfer (offenbar heidnischer) Eifersucht geworden sein. Solche Eifersucht hebt er auch bei den schwachen Christinnen hervor, welche in der römischen Verfolgung lebende Bilder der Danaiden und der an einen Stier gebundenen und zu Tode gehetzten Dirke zu geben hatten. Die Ursache der neronischen Christenverfolgung ist nach Clemens recht eigentlich der heidnische Zelotismus, welcher das aufgehende Licht des Christenthums, die Vollendung, um welche er die Christen wegen ihrer Religion beneiden musste, nicht ertragen konnte.

Die äussere Veranlassung der neronischen Christenverfolgung war wohl nach Tacitus der Brand Roms (seit dem 19. Juli 64), aber der innere Grund war mehr, als die Unpopularität der Christen, welche man der Unsittlichkeit und des Mangels an Patriotismus beschuldigte. Ann. XV, 44: Ergo abolendo rumori (dass der Brand auf Nero's Befehl erfolgt sei) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium

Pilatum supplicio affectus erat, repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis coniuncti[1]) sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contexti[2]) laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flamma, idque[3]) ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat habitu aurigae permixtus plebi vel circulo insistens. unde quamquam adversus sontes et novissima merita meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

Das römische Volk unterschied die Christen wohl von den Juden, deren Religionsübung rechtlich gestattet war[4]), wird

---

[1]) Die handschriftliche Lesart wird auch von Franklin Arnold ohne Noth verändert in: convicti.

[2]) So möchte ich lesen statt des handschriftlichen ‚contecti', was freilich schon Sulpicius Severus Chron. II, 29 zu bestätigen scheint, theils wegen der Sache selbst, theils wegen der von dem römischen Clemens bezeugten Dirke-Darstellungen.

[3]) Das handschriftliche ‚flammandi' ändert auch Franklin Arnold nicht in ‚flammati', fügt aber hinzu: sunt. Meines Erachtens ist nach Sulpicius Severus zu lesen ‚flamma', dann aber ‚idque' (vgl. Ann. XIII, 32, 45) statt des handschriftlichen ‚atque'. Aus einem ursprünglichen ‚idque', was Franklin Arnold in ‚utque' ändert, wird das handschriftliche ‚flammandi atque' entstanden sein.

[4]) Den Unterschied der altgläubigen Juden von den christgläubigen mussten die Römer schon kennen seit K. Claudius, von welchem Suetonius c. 25 schreibt: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, vgl. Apg. 18, 2. Seitdem vollends der von den Juden verklagte Paulus in Rom angekommen war und daselbst zwei Jahre lang in freierer Haft geweilt hatte (Apg. 28, 30), konnte ein Unterschied der Christen von den Juden den Römern nicht unbekannt sein.

das Christenthum aber angesehen haben als einen bösartigen Auswuchs des Judenthums. Das Volk betrachtete die Christen als Missethäter, welche die äussersten Strafen verdienen. Es fragt sich nur, in welcher Art die Christen als Missethäter galten, als gemeine Verbrecher oder als eine Art von Magiern, welche nächtlich geheime Zusammenkünfte hatten? Auf alle Fälle war die Stimmung des römischen Volkes gegen die Christen solcher Art, dass sie leicht zum Wuthausbruch kommen konnte, wenn nicht die Obrigkeit selbst einschritt. Zu solchem Einschreiten gab die Veranlassung der Brand, welchen die herrschende Volksmeinung auf Nero's Befehl zurückführte. Um dieses Gerücht zu vertilgen, schob Nero die volksverhassten Christen als Schuldige unter. Der römischen Polizei wird es nicht allzu schwer gewesen sein, solche Christen zu ergreifen, welche, immerhin durch Drohungen und Foltern, aber auch durch Versprechungen zum Geständniss der Brandstiftung vor Gericht zu bringen waren[1]). Das christliche Bekenntniss blieb aber keineswegs unberührt, sondern ward benutzt, die Geständigen zur Angabe ihrer Glaubensgenossen zu bringen. So wurde mit den Geständigen vereinigt eine ungeheuere Menge, aber nicht sowohl in der Criminalsache der Brandstiftung, als vielmehr in Hinsicht des Hasses gegen das Menschengeschlecht[2]). Der gerichtlich erkannte Hass der Christen gegen das Menschengeschlecht entspricht dem Hasse der heidnischen Menschheit gegen das Christenthum. Von eigentlichen Missethaten ist nicht die Rede. Wie konnten aber die römischen Gerichte dem Christenthum des Heidenapostels Paulus, welcher die ganze

---

[1]) Vgl. Franklin Arnold (S. 19 f. 68 f.), welcher freilich ohne Grund christliche Häretiker als Angeber herbeizieht.

[2]) Franklin Arnold (welcher ‚proinde' ohne Noth in ‚perinde' ändert) übersetzt S. 21: „Eine grosse Menge wurde nicht so sehr der Brandstiftung als des Menschenhasses überwiesen." Solche Bedeutung hat ‚perinde — ac' auch nicht bei Tacitus Hist. III, 18: haud perinde rebus prosperis ducem (ich verstehe den Caecina, welchen seine eigenen Legionen vorher gefesselt hatten, vgl. c. 14) desideraverant atque in adversis deesse intellegebant.

Menschheit für das christliche Heil gewinnen wollte, welcher in seinem Schreiben an die römischen Christen (C. 13) so ernstlich zum Gehorsam gegen die Obrigkeit als Gottes Dienerin gemahnt hatte, einen Hass des Menschengeschlechts zusagen? Solcher Hass ist entschieden jüdischen Ursprungs. Franklin Arnold (S. 50 f) weist selbst darauf hin, dass schon Posidonius den Juden die Misanthropie vorwarf. Die meisten Juden ertrugen in dem Bewusstsein, das auserwählte Volk Gottes zu sein, die heidnische Herrschaft mit Ingrimm und sehnten deren Sturz herbei. Solche jüdische Gesinnung liegt auch einem Christenthum, wie das der Johannes-Apokalypse, noch zu Grunde. Nur wenn die Mehrheit der römischen Christen solche Gesinnung hegte, erklärt sich, wie die Mahnung Röm. C. 13, so auch das Erkenntniss der römischen Gerichte auf ein odium humani generis. Das religiöse Bekenntniss der römischen Christen kann nichts weniger als unberührt geblieben sein, erwies sich aber als überwiegend judaistisch.

Verurtheilt wurden die römischen Christen zu den ausgesuchtesten Strafen. Franklin Arnold (S. 73) macht selbst darauf aufmerksam, dass gerade die drei von Tacitus geschilderten Todesstrafen der Christen als Strafen für Magier und Genossen bezeugt sind[1]). Ich sage nicht, dass man die römischen Christen geradezu als Magier verurtheilt, sondern nur dass man sie als eine unheimliche Erscheinung Magiern und ähnlichen Leuten in der Bestrafung gleichgestellt hat. Den Hinrichtungen wurden ludibria hinzugefügt. Franklin Ar-

[1]) Paulus Sentent. l. V. ad legem Corneliam de sicariis et veneficis (Collect. librorum iuris anteiustiani, ed. P. Krueger, Th. Mommsen, G. Studemund. II. p. 130): Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent, defigerent, obligarent, fecerint faciendave curaverint [so mochten römische Richter den christlichen Cultus wohl auffassen], aut crucibus suffiguntur aut bestiis obiciuntur. qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint, fanum templumve polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sunt, capite puniuntur. magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut crucibus suffigi, ipsi autem magi vivi exuruntur.

nold fasst dieselben als Verhöhnungen, zu welchen er die Kreuzigung nicht rechnen will (S. 8). „Neu waren nicht die Qualen an sich, sondern der damit verbundene Spott, das Einnähen in Thierfelle [ich meine eher: das Zusammenflechten mit den Rücken wilder Thiere] und die Verwendung zur Beleuchtung“ (S. 25, Anm. 1). Allein der Zusammenhang lässt die ludibria mehr als Spielereien zur Kurzweile für das schaulustige Volk erscheinen. Zu solchem spectaculum gab ja Nero seine Gärten her, wohl für Kreuzigungen und menschliche Brandlaternen[1]). Ausserdem veranstaltete er ein circense ludicrum, bei welchem Christen und Christinnen auf mancherlei Art wilden Thieren und Hunden preisgegeben sein werden. An diesem Circusspiele betheiligte sich Nero selbst als Wagenlenker und in solcher Tracht mischte er sich gar unter das Volk. So brachte er es wider Willen dahin, dass selbst bei dem römischen Volke, welches die äussersten Strafen für die ihm unheimlichen Christen an sich gar nicht missbilligte, durch solche persönliche Betheiligung des Kaisers Mitleid rege ward, also die Gluth des Hasses bereits zu sinken begann, wie wenn diese Hinrichtungen nicht der öffentlichen Wohlfahrt, sondern der Grausamkeit eines Einzelnen dienten.

Auf keinen Fall war der Hass des römischen Volkes gegen die Christen noch so stark, wie unter Nero, als Domitianus die Christen, immer noch als eine Abart von Juden, verfolgte[2]). Den unheimlichen Eindruck des Christenthums auf das römische

[1]) Auf dem Vatican setzt der römische Presbyter Cajus zu Anfang des 3. Jahrhunderts (bei Eusebius, KG. II, 25, 7) die Trophaeen des nach allen Nachrichten gekreuzigten Petrus voraus.

[2]) Die Zusammenstellung des römischen Christenthums zur Zeit K. Domitian's mit dem Judenthum kann Franklin Arnold (S. 101 f.) nur desshalb bestreiten, weil er auf Cassius Dio LXVII, 14 keine Rücksicht nimmt und Sueton's Aussage (Domitian. c. 12 qui vel improfessi iudaicam viverent vitam) umzudeuten versucht. Unstatthaft ist es auch, wenn er (S. 112) die Vermuthung Gaston Boissier's billigt, dass schon vor Trajan's Erlass von 112 ein allgemeines Gesetz gegen die Christen als solche erlassen sein werde.

Heidenthum bezeichnet noch Suetonius (Nero c. 16: afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae), in dessen Worten auch Franklin Arnold (S. 65 f.) eine Art von Magie angedeutet findet. Weil der Brand Roms nur die äussere Veranlassung der Christenverfolgung war, sieht Suetonius hier ganz von ihm ab. Ebenso der christliche Melito von Sardes in seiner an M. Aurelius gerichteten Apologie (bei Eusebius, KG. IV, 26, 9). Der christliche Apologet lässt den Nero wie den Domitianus nur von einigen neidischen Menschen (*ὑπό τινων βασκάνων ἀνθρώπων*) zur Verleumdung und Verfolgung der Christen beredet sein. So führt er auf einige üble Rathgeber Nero's zurück, was in Wirklichkeit der Zelotismus des instinctiv seinen Untergang ahnenden römischen Heidenthums, die unbewusste Eifersucht gegen die beneidenswerthe Religion der Zukunft war.

X.

Die vorkatholische Verfassung der Christengemeinden ausser Palästina.

Von

A. Hilgenfeld.

In der Abhandlung über „Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina“ (Zeitschr. für wiss. Theol. 1890. I, S. 98—115) habe ich mit Rücksicht auf E. Löning's gründliche Schrift: Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums, 1889, und A. Harnack's eingehende Besprechung derselben (Theol. L.Ztg. 1889, 17) die Ansicht ausgeführt, dass die christliche Urgemeinde in Palästina sich keineswegs erst seit der Flucht nach Pella (um 65) eine Verfassung gegeben haben

werde, und zwar durch einen monarchischen Episkopat, dass sie sich vielmehr von Anfang an eine Verfassung geschaffen haben werde, welche mit Anschluss an die jüdischen Presbyter und Archisynagogen, aber auch an die essenischen Einnehmer und Verwalter allmählich für Disciplin, Cultus und Liebesthätigkeit die drei Aemter der Presbyter, Episkopen und Diakonen ausbildete. Darin stimmte ich mit Löning überein, dass ein monarchischer Episkopat zuerst in der palästinischen Urgemeinde ausgebildet ward. Es handelt sich nun weiter um die ursprüngliche Verfassung der Christengemeinden ausser Palästina. Da nimmt Löning (S. 115 f.) eine doppelte Verfassungsbildung an. 1) In Korinth und Rom und wahrscheinlich in den meisten Gemeinden Griechenlands und Italiens, aber auch in manchen Gemeinden Syriens und Vorderasiens hatte, seit sich die Christen in den einzelnen Städten zu einer äusseren Gemeinschaft zusammenschlossen, die Versammlung aller Gemeindeglieder die oberste Gewalt auszuüben. Sie hatte die Mitglieder des Gemeindevorstandes für weltliche und religiöse Angelegenheiten wie die anderen Gemeindebeamten (die Diakonen) zu wählen, sie hatte aber auch das Recht, dieselben ihrer Aemter zu entsetzen. Das Recht, als Lehrer und Prophet zur Verkündung des Wortes Gottes aufzutreten, stand noch jedem Mitgliede der Gemeinschaft zu; aber in den gottesdienstlichen Versammlungen hatten gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Glieder des Gemeindevorstandes allein die Befugniss, die Versammlungen zu leiten und im Namen der Gemeinde die Gebete zu sprechen. Die Glieder des Gemeindevorstandes heissen Episkopen, schon ward aber [wohlgemerkt] als gleichbedeutend hiermit der Ausdruck Presbyter gebraucht. Zeugnisse für diese von Hause aus demokratische Gemeindeverfassung findet Löning erhalten namentlich in den Briefen des Paulus, der Apostellehre, dem sog. ersten Clemens-Briefe und dem Hirten des Hermas. 2) Die zweite Verfassungsform, der jüdischen Synagoge entnommen, war vorherrschend in Vorderasien, wohl aber auch in Syrien und manchen Gemeinden des Westens verbreitet. Da war das oberste Organ der Gemeinde

nicht die Gemeindeversammlung, sondern das Collegium der Presbyter. Die Bestellung derselben erfolgte unter Auflegung der Hände, durch welche dem Presbyter eine göttliche Gnadengabe zur Führung seines Amtes mitgetheilt ward. Die Presbyter hatten die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten, die Disciplinargewalt auszuüben und das Wort Gottes zu lehren. Als Quellenzeugnisse für diese durchaus aristokratische Verfassungsform bezeichnet Löning die Apostelgeschichte und insbesondere die Pastoralbriefe.

Die Herleitung der christlichen Presbyter aus dem Judenthum bestreitet Harnack (a. a. O. Sp. 423), welcher die Presbyter als patriarchalische „Alte" oder Patrone, als Respectspersonen lange Zeit bestanden haben lässt und vor 100 kein „gewähltes Presbyterium mit bestimmten Amtsfunctionen" anerkennen will. In dieser Hinsicht stimme ich Löning vollständig bei. Sollte es aber wirklich in den ältesten Christengemeinden ausser Palästina entweder aristokratische Presbyter ohne Diakonen, oder Episkopen mit Diakonen gegeben haben, zumal demokratisch eingesetzte Episkopen, grundverschieden von dem monarchischen Episkopate der Urgemeinde in Palästina? Die beiden Verfassungen würden auch örtlich kaum auseinander gehalten werden können, und dass die Episkopen schon im ersten Jahrhundert auch Presbyter genannt wurden, muss Löning eingestehen. Ist die Urgemeinde in Palästina auf keinen Fall bis 65 ganz verfassungslos gewesen, so lässt sich auch ein gewisser Anschluss der Gemeindeverfassung ausser Palästina an die urgemeindliche in Palästina von vornherein erwarten[1]).

Von Paulus und Barnabas berichtet die Apostelgeschichte 14, 23, dass sie bei ihrer gemeinsamen Bekehrungsreise von den gestifteten Gemeinden schieden *χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*. Diese Angabe hat um so mehr Gewicht, da sie nach allen Anzeichen aus einer Quellenschrift,

[1]) Solchen Anschluss behauptet auch Richard Winterstein, Der Episkopat in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1886, auf welche Schrift ich zu spät, um sie noch zu berücksichtigen, aufmerksam geworden bin.

ich meine: aus dem alten lucanischen *πράξεις Παύλου* geschöpft ist (vgl. m. Einl. in d. A. T. S. 584 f. 607). Die Apostelgeschichte berichtet auch 20, 17, dass Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem die Presbyter der von ihm gestifteten Gemeinde zu Ephesus nach Milet beschied (*μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*). Eben diese Presbyter redet Paulus nun aber (20, 28) an als Episkopen: *προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου.* Da kann Löning (S. 61) seine Ansicht von einer ursprünglichen Geschiedenheit der Presbyter und der Episkopen nur aufrecht erhalten durch die Behauptung: „Das Wort *ἐπίσκοπος* kann schon dem Zusammenhang nach hier nur in der allgemeinen Bedeutung Aufseher, nicht als Amtstitel gebraucht sein." Dann würde das Wort ganz überflüssig und müssig sein. Von einem Unterschiede aristokratischer Presbyter- und demokratischer Episkopen-Verfassung weiss auch der an die Gemeinden von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien, Bithynien gerichtete erste Petrus-Brief nichts. Löning (S. 62 f.) erwähnt gerade das Bezeichnende nicht, dass Petrus 5, 1 *τοὺς πρεσβυτέρους* ermahnt als *ὁ συμπρεσβύτερος* und in dieser Ermahnung schreibt: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως κατὰ θεόν.* Ein *ἐπισκοπεῖν*, welches „nicht aus Nöthigung, sondern freiwillig Gott gemäss" ausgeübt werden soll, kann wirklich nur ein den Presbytern, als deren Amtsgenossen sich hier der erste Apostel bezeichnet, obliegendes Amt sein. Löning selbst findet es nicht zweifelhaft, „dass zur Zeit, als die Apostelgeschichte abgefasst wurde, d. h. in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, in Jerusalem wie in zahlreichen Gemeinden Syriens und Vorderasiens ein Collegium von Presbytern seit so langer Zeit bestanden habe, dass der Verfasser der Apostelgeschichte dessen Einsetzung in die Zeit des Apostels Paulus versetzen konnte". Waren aber um 90 n. Chr. die christlichen Presbyterien alt genug, so werden sie wohl schon zu Lebzeiten des Paulus

bestanden haben. Von einer Wahl der Presbyter durch die neubegründeten Gemeinden (vgl. 2 Kor. 8, 19) sagt die (Quellenschrift der) Apostelgeschichte allerdings nichts, aber noch weniger von „einer formlosen Gruppe der Alten", aus welcher sich zuerst in grösseren Gemeinden „ein gewählter Rath" gebildet haben werde (Harnack a. a. O.), sondern sie lässt diese Presbyter eingesetzt sein durch Paulus und Barnabas als Begründer der Gemeinden[1]). Solche Presbyter erscheinen aber in der Apostelgeschichte, wie in dem ersten Petrusbriefe, zugleich als Episkopen.

Die an das Judenthum sich anschliessenden Presbyter will Löning (S. 42—46) freilich ganz fern halten von den paulinischen Gemeinden in Vorderasien und Griechenland, deren von Hause aus demokratische Verfassung, wie sie auch in Rom aufgekommen sei, er vielmehr abschliessen lässt mit Episkopen und Diakonen (S. 47—57). Wie wenn Paulus sich um die Organisation der von ihm gestifteten Gemeinden gar nicht bekümmert hätte, bemerkt er (S. 42): „Der Apostel Paulus überliess es den einzelnen Gemeinden, derartige Anordnungen und Veranstaltungen zu treffen, so wie sie den örtlichen Verhältnissen in den einzelnen Städten, die zuerst Pflanzstätten des Glaubens geworden waren, am angemessensten erschienen." So viel soll man schliessen dürfen, „dass eine gleichmässige Organisation und Entwicklung in den einzelnen Städten überhaupt nicht stattfand, und dass wir nicht berechtigt sind, die Angaben, die uns von einer Gemeinde berichtet sind, ohne weiteres auf andere Gemeinden zu übertragen". Allein daraus, dass dem Paulus die äussere Verfassung seiner Gemeinden weniger am Herzen lag, folgt noch nicht, dass er sich gar nicht um sie gekümmert haben sollte. Und gewisse

[1]) Das χειροτονήσαντες Apg. 14, 23 ist gerade so, wie in dem Briefe des Clemens an Jacobus c. 2 p. 6, 26 Petrus sagt: Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, nicht eine Gesammtthat der Gemeinde, wie 2 Kor. 8, 19. Ignatius ad Philad. 10, 1. ad Smyrn. 11, 2. ad Polyc. 7, 2.

gemeinsame Grundzüge sind nicht zu verkennen in den Gemeinden, an welche er schreibt, nämlich Leitung und Dienst, aber auch Belehrung. In den Paulusbriefen finden wir noch Hausgemeinden. So in Ephesus die Gemeinde im Hause des Aquila und der Prisca (1 Kor. 16, 19). Dieses christliche Ehepaar kann sehr wohl noch in demselben Jahre 58, in welchem Paulus um Ostern unsern ersten Korinthierbrief schrieb, nach Rom zurückgekehrt sein und zu den dort bestehenden zwei Christen-Vereinen (Röm. 16, 14. 15) eine paulinische Hausgemeinde hinzugefügt haben, so dass wir gar nicht genöthigt sind, Röm. 16, 3—15 nach Ephesus gerichtet sein zu lassen. Auch zu Kolossä gab es eine Gemeinde im Hause des Philemon (Philem. 2), zu Laodicea im Hause des Nymphas (Kol. 4, 15). Ohne Leitung, Dienst und Belehrung konnten schon diese Hausgemeinden nicht bestehen. Eben diese drei Thätigkeiten treten dann auch in den grösseren ausgebildeteren Gemeinden, an welche Paulus schreibt, deutlich hervor. An einen leitenden Vorstand der Gemeinde muss Paulus den ersten Brief an die Thessalonicher gerichtet haben, da er 1 Thess. 5, 27 die nächsten Empfänger beschwört, dass der Brief allen Brüdern vorgelesen werde, wie er denn (5, 12. 13) die Thessalonicher auffordert, *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν.* Erscheinen hier Vorsteher der Gemeinde, welchen wohl auch die Zurechtweisung, also eine Art Disciplin, obliegt, so treten in dem Briefe an die Galater 6, 6 Lehrer hervor, deren die Katechumenen *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*, d. h. durch Mittheilung äusserer Güter, gedenken sollen. In Korinth lag die Entscheidung aller Angelegenheiten wohl bei der Gemeinde, aber nicht bei einem christlichen *ὄχλος*, sondern bei einem schon einigermassen organisirten *δῆμος*. Dass es auch in der Gemeinde von Korinth einen Gemeindevorstand gab, lehrt 1 Kor. 16, 15. 16: *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν ἔταξαν ἑαυτούς,*

ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ[1]) συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι. Dass das Haus des Stephanas sich freiwillig erbot zum Dienste für die Heiligen, streitet ebenso wenig gegen ein festes Amt, als wenn etwa unter uns sich Einige anbieten, die Mühwaltung eines Gustav-Adolf-Vereins zu übernehmen. Die Angehörigen des Stephanas erscheinen ohnehin keineswegs als die einzigen in Korinth Wirkenden und Arbeitenden. Und dass zu dem Gemeindedienste überhaupt nicht bloss Bereitwilligkeit, sondern auch eine besondere charismatische Begabung gehörte, lehren 1 Kor. 12, 28 die Charismen der ἀντιλήμψεις oder Hülfleistungen, welche der Thätigkeit von Diakonen entsprechen, der κυβερνήσεις, welche mindestens bald darauf Presbytern oder Episkopen oblagen. Paulus fordert die Korinthier allerdings noch besonders auf, jenen freiwilligen Gemeindedienern und jedem Mit-Wirkenden und -Arbeitenden sich unterzuordnen, kann aber um so weniger gemeint haben, dass diese nur Dienste geleistet hätten, „die niemand anzunehmen verpflichtet war". Selbst Kenchreä, die eine Hafenstadt von Korinth, hatte in der Phöbe eine διάκονον τῆς ἐκκλησίας (Röm. 16, 1). Auch den Römern führt Paulus Röm. 12, 6 — 8 als Charismen alle Thätigkeiten auf, welche sonst Diakonen, Lehrern, Presbytern und Episkopen zugetheilt werden: εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ. Etwa 63 schreibt Paulus an die Philipper: σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Da erhalten wir ja die ausdrücklichen Amtsbezeichnungen einerseits für die Vorsteherschaft oder Leitung nebst dem Berufe zu ermahnen (was doch auch zur Disciplin gehört), andererseits für die Hülfsleistung und Mittheilung. Diese Amtsbezeichnungen werden nicht erst nach

[1]) So schreibe ich statt des üblichen παντὶ τῷ. Auch 1 Kor. 15, 8 wird zu schreiben sein ὡσπερεί τῳ ἐκτρώματι. Der attische Dativ von τις findet sich noch bei Epiphanius häufig, z. B. Haer. XXX, 22 ὡς καὶ παντί τῳ σαφὲς ἂν εἴη. LI, 3 p. 452, 10 ed. Dindorf. παντί τῳ.

der Gefangenschaft des Paulus (seit 59) aufgekommen sein. Die Auslassung der *πρεσβύτεροι* beweist allerdings, dass Paulus einen monarchischen Episkopos über den Presbytern nicht anerkannt hat. Zufällig wird es auch nicht sein, dass wir bei ihm selbst nicht den jüdischen Namen der *πρεσβύτεροι*, sondern den griechischen *ἐπίσκοποι* finden.

Ebenso wenig, wie den einzelnen Gemeinden bei Paulus alle wirkliche Organisation fehlt, darf man bei ihm auch jeden Zusammenhang der einzelnen Gemeinden mit der Gesammtheit der Christenheit vermissen. Aber ebenso wenig wie einen Episkopos über den Presbytern, erkennt Paulus auch einen Episkopos der ganzen Christenheit in dem Vorsteher der Urgemeinde, eine andere als Ehren-Stellung der Metropole Jerusalem an. Er schreibt 1 Kor. 12, 28: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.* In der Gesammtkirche weist also Paulus die erste Stelle den Aposteln an, die zweite den Propheten, die dritte den Lehrern. Dann erwähnt er zwischen ausserordentlichen Gnadengaben, wie Wunderkräfte, Heilungscharismen, zu allerletzt Spracheingebungen, die ordentlichen Hülfsleistungen und Leitungen, welche sich auf die Einzelgemeinden beziehen. Darf man aber mit Löning (S. 33—41) behaupten, dass Apostel, Propheten und Lehrer in den ältesten Zeiten mit der Organisation der Gemeinde gar nichts zu thun gehabt haben? „Sie üben eine freie Thätigkeit aus, und ihr Ansehen, das sie geniessen, beruht nur auf der Wirkung, welche sie auf die Gemüther der Gläubigen hervorbrachten. Die Gläubigen selbst hatten zu prüfen, ob jemand ein wahrer Apostel, Prophet oder Lehrer sei, und ob sie ihn als solchen anerkennen wollten. Wieder und wieder betont der Apostel Paulus diese Verpflichtung der Gläubigen selbst zu prüfen und die wahren Verkünder des Wortes Gottes von den falschen zu unterscheiden, und er selbst unterwirft sich dieser Prüfung der Gemeinde (vgl. 1 Kor. 10, 15. 11, 13. 14, 29. 2 Kor. 12, 12)." Das ist

denn doch viel zu viel gesagt. Das Recht „in Gewicht zu sein als Christi Apostel“ wahrt Paulus 1 Thess. 2, 6, indem er darauf hinweist, dass er von diesem Rechte in Thessalonich keinen Gebrauch gemacht habe. Die Thessalonicher ermahnt er wohl 1 Thess. 5, 19—21, alles zu prüfen, aber auch den Geist nicht auszulöschen, Prophetien nicht zu verachten. Den Galatern hält er von vorn herein seine weder von Menschen stammende noch durch Menschen vermittelte Apostelwürde vor (Gal. 1, 1), was gar nicht so klingt, als machte er sein Ansehen als Apostel abhängig von ihrer Prüfung. Gal. 1, 11 — 2, 21 führt Paulus wohl die Unabhängigkeit seines Apostolats auch gegenüber den Uraposteln und der Urgemeinde aus, bestätigt aber eben durch diese Ausführung die Thatsache, dass eine Oberhoheit der Urapostel und der Urgemeinde in Galatien mit Erfolg gepredigt war. Solche Oberhoheit der Urapostel, solchen Primat der Metropole konnte nun wohl Paulus nicht anerkennen; aber einen Zusammenhang mit beiden hat er aufrecht zu erhalten gesucht, da er nach Jerusalem reiste und sich mit der Urgemeinde und deren hochgeltenden Häuptern zu verständigen suchte (Gal. 2, 2). Diesen Zusammenhang hält Paulus den Korinthiern schon 1 Kor. 1, 2 vor, wie er denn auch 1 Kor. 16, 1 f., eingedenk seiner in Jerusalem übernommenen Verpflichtung (Gal. 2, 10), eine Liebesgabe für die Urgemeinde ernstlich betreibt (2 Kor. 8, 9). Die Gewohnheit der Gemeinden Gottes, den Brauch der ganzen Christenheit hält er auch in Korinth aufrecht (1 Kor. 11, 16), seine Uebereinstimmung mit den Uraposteln hebt er hervor 1 Kor. 15, 11. Was Paulus in Korinth abwehrt, ist keineswegs ein Oberaufsichtsrecht der Apostel über die Gemeinden (S. 74), welches er seinerseits vielmehr entschieden ausübt, sondern seine eigene Unterordnung unter die „Uebersehrapostel“ (2 Kor. 11, 5. 12, 11), welche auch Heinrici mit den Kirchenvätern, den Reformatoren und den alttübingischen Kritikern richtig erklärt als die Urapostel. Gerade in den Korinthierbriefen liegt dem Paulus nichts ferner, als die Geltung von Aposteln, Prophetien, Lehrern abhängig zu machen von dem Urtheil der

Einzelnen. Verwirft er es doch 1 Kor. 1, 12. 13 ernstlich, dass von den Korinthiern einige den Paulus, andere den Apollos, andere den Kephas zu ihren Parteihäuptern machten, sich zu Gunsten des Einen gegen den Andern aufblähten (4, 6). Verschlägt es ihm doch gar nichts, wenn er von den Korinthiern oder von Menschen überhaupt gerichtet werden sollte (4, 3). Als „Apostel durch Gottes Willen" beginnt er 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Nichts weniger als zur Prüfung der einzelnen Gemeinden oder gar Gläubigen stellt Paulus 1 Kor. 12, 28 Apostel, Propheten und Lehrer an die Spitze der Kirche. Die Korinthier fordert er wohl 1 Kor. 10, 15. 11, 13 auf, als kluge Leute selbst zu beurtheilen, was er sagt, aber nicht anders, als wie jeder Lehrer sich auf die eigene Einsicht der Schüler berufen darf, ohne seinem Ansehen etwas zu vergeben. Von einem Rechte aller Gemeindeglieder, die redenden Propheten zu prüfen, würde 1 Kor. 14, 29 nur dann etwas aussagen, wenn zu ἄλλοι nicht ergänzt werden dürfte προφῆται, und wenn die διακρίσεις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10 kein besonderes, nicht jedem verliehenes Charisma bezeichneten. Wenn Paulus 2 Kor. 12, 12 die unter den Korinthiern gewirkten „Apostel-Zeichen" hervorhebt, so weist er ja hier auf die göttliche Beglaubigung seines Apostolats hin und stellt es um so mehr als verwerflich dar, dass die Korinthier, anstatt sich selbst zu prüfen, auf eine Prüfung des in ihm redenden Christus ausgingen (2 Kor. 13, 3. 5). Von der Prüfung der Korinthier macht Paulus seine Geltung als Apostel so wenig abhängig, dass er vielmehr ihren Gehorsam verlangt (2 Kor. 7, 5), wie er ihnen denn auch 1 Kor. 7, 17. 11, 34. 16, 1 gebietet. Die Behauptung, dass Apostel, Propheten und Lehrer in den ältesten Zeiten mit der Organisation der Gemeinden gar nichts zu thun gehabt hätten, enthält nur das Richtige, dass wenigstens die Apostel und Propheten über die Einzelgemeinden hinausgriffen, immerhin auch die Lehrer (vgl. Apg. 13, 1), an deren Stelle der Ephesierbrief 4, 11 die Evangelisten setzt, wogegen dieser Brief die einzelgemeindlichen κυβερνήσεις Hirten (Presbyter-

Bischöfen) und Lehrern zuweist, ohne die den ἀντιλήμψεις entsprechenden Diakonen zu erwähnen.

Auf den Gedanken, den Aposteln in den ältesten Zeiten jeden Antheil an der Organisation der Gemeinden, selbst das Oberaufsichtsrecht über die organisirten Gemeinden (S. 74) abzusprechen, ist Löning wohl nur gekommen durch die höchst bescheidene Rolle, welche sie (abgesehen von der Ueberschrift) spielen in der 1883 wieder aufgefundenen Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων. Diese Schrift lässt Löning (S. 48 f.), ohne an ihrer Einheitlichkeit nur zu zweifeln und ohne zu fragen, ob deren griechisch vorliegende Gestalt die ursprüngliche sein kann, noch im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts wahrscheinlich in Syrien oder Kleinasien verfasst sein. Da erschienen Apostel, welche in einer schon bestehenden Gemeinde nicht über zwei Tage verweilen, von derselben, wenn sie weiter ziehen, nur ein Stück Brod bis zum nächsten Nachtlager unter freiem Himmel mitnehmen dürfen (XI, 2 oder 5. 6), also freilich keine Oberaufsicht führen. Aber schon dieser Zug sollte davon überzeugen, dass diese Gestalt der Schrift der Zeit wirklicher Apostel oder des ersten Jahrhunderts nicht mehr angehört. Je niedriger hier die Apostel erscheinen, desto mehr werden über alles erhoben die Propheten. Sie sind nicht gebunden an die Gebetsformeln der Eucharistie (X, 5 oder 7). Selbst wenn ein bewährter wahrhaftiger Prophet zu einem weltlichen Mysterium Gemeindeversammlungen veranstaltet, soll er bei den Gemeinden nicht gerichtet werden, wenn er nur nicht sein eigenes Verhalten zum allgemeinen Gesetze macht[1]). Propheten dürfen sich in den bestehenden Gemeinden niederlassen und gehören zu deren Organisation, da sie ja als die Hochpriester derselben zu achten sind (XIII). Als solche stehen

[1]) XI, 5 (11): πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν. Die schwierige Stelle meine ich (Z. f. w. Th. 1888. I, S. 128) erklärt zu haben vor der disciplina arcani, welche die Montanisten als ein „weltliches Mysterium" verwarfen.

sie über den von den einzelnen Gemeinden gewählten Episkopen und Diakonen, welche *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* verrichten (XV). Auch den Lehrern wird die den Aposteln verwehrte Niederlassung gestattet (XIII, 1 oder 2). Da kann auch Löning (S. 52) eine Weiterentwicklung über die Zeit der Briefe des Paulus hinaus nicht verkennen. Er hätte nur eine Weiterentwicklung über die Zeit der wirklichen Apostel hinaus nicht verkennen sollen. Dieser Versuch, „das Prophetenthum zu einer Art geistlicher Herrschaft über die Gemeinde zu gestalten", führt um so mehr in die Zeit der neuen Prophetie des Montanismus, als ja auch eine Ueberordnung der Propheten über das geistliche Amt vorliegt. Als eine Schrift des ersten Jahrhunderts in vorliegender Gestalt gefasst, kann die Didache nur Verwirrung anrichten.

Bei Löning tritt solche Verwirrung hervor in der Behauptung (S. 63 f.): dass es in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts in einem grossen Theile von Palästina, Syrien und Kleinasien zu gleicher Zeit, wenn auch nicht lange, zweierlei christliche Verfassungen gegeben habe: einerseits Gemeinden mit dem Vorstande eines Collegiums von Presbytern, wie die Apostelgeschichte bezeugt, andererseits Gemeinden mit Episkopen und Diakonen, wie sie die Apostellehre voraussetzt.

Wirklich in das Ende des ersten Jahrhunderts gehört das Schreiben der römischen Gemeinde an die von Korinth, welches man den ersten Clemensbrief nennt. Da werden nicht bloss Presbyter, sondern auch Episkopen und Diakonen erwähnt. Löning (S. 86) schliesst aus 42, 4: der eigentliche Amtstitel der Mitglieder des Gemeindevorstandes sei Episkopos; „aber da es in Rom damals bekannt sein musste, dass in zahlreichen christlichen Gemeinden die Gemeindevorsteher Presbyter hiessen, so ist es nicht auffallend, dass in dem Schreiben an die Gemeinde zu Korinth die Episkopen auch mit dem ehrwürdigen Namen der Presbyter bezeichnet wurden". So werden denn in dem zweiten Theile des Briefes (44, 5. 47, 6. 54, 2. 57, 1) die Mitglieder des Gemeindevorstandes auch als *πρεσβύτεροι* bezeichnet, wogegen in dem ersten Theile (1, 3.

21, 6) die bejahrten Mitglieder der Gemeinde so genannt werden. „Eine verzweifelte Annahme!“ ruft Harnack (a. a. O. Sp. 424) aus und behauptet: „Presbyter“ bezeichne in diesem Briefe nirgends ein Amt, sondern überall „einen Stand der Alten“. Freilich kann er es nicht leugnen, dass 44, 5 verstorbene Inhaber des Episkopats selig gepriesen werden als *οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι*. Aber er hilft sich durch die Behauptung (Sp. 419), dass hier „Episkopen und Diakonen zu verstehen“ seien. Eine doch recht missliche Annahme, da es sich in diesem Zusammenhange nur um die *ἐπισκοπή* handelt, und von den Diakonen seit 42, 5 nicht die Rede gewesen ist. Die verstorbenen *πρεσβύτεροι* werden ja auch desshalb selig gepriesen, weil sie nicht (wie jetzt lebende Presbyter) fürchten, *μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου*. Als Amtsträger muss diese Presbyter auch Harnack anerkennen durch die Bemerkung: „dass die (lebenslänglich gewählten) Amtsträger alle (oder doch nahezu alle) zu den ‚Alten‘ gehörten“. Wirklich ist 44, 3 von *πολλοῖς χρόνοις* die Rede gewesen, aber nicht des Lebensalters, sondern des Dienstes, wie denn 44, 4 unmittelbar vorhergeht: *προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς*. Wie sollte also *πρεσβύτεροι* plötzlich nicht Amtsname, „sondern ehrenvolle Altersbezeichnung“ sein? Die Pietätslosigkeit der Stürmer mag ausgedrückt werden 47, 6: *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*. Aber schon die Erwähnung des Alters der korinthischen Gemeinde stimmt weniger zu einer Auflehnung gegen die „Alten“, als zu einer Auflehnung gegen die Beamten. 54, 2 *μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων* heisst schwerlich „mit den in das Amt eingesetzten Alten“, sondern: mit den im Amte stehenden Presbytern, vgl. 42, 4 *καθίστανον*. 44, 2 *κατέστησαν*. 44, 3 *καταστάθέντας*. 57, 1 *ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις* schärft keineswegs nur den Gehorsam gegen die ‚Alten‘ ein, wie wenn die Urheber des Aufstandes nur junge

Leute gewesen wären, was 1, 1. 14, 1. 2. 47, 6. 51, 1. 57, 1 keineswegs gesagt ist. Davon ist auch 3, 3 nicht die Rede, sondern, durch ein oder zwei Personen verführt, standen auf *οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.* Da spielt allerdings wegen des Gegensatzes der Jungen die Bejahrtheit in den Namen der Presbyter hinein, aber nicht anders, als auch 1 Petr. 5, 5 (vgl. 5, 1 f.) und im Briefe Polykarp's 5, 3, wo die *νεώτεροι* zwischen den Diakonen (5, 2) und den Presbytern (6, 1) stehen. Erfahrungsmässig werden ja die Presbyter meist bejahrt gewesen sein. So werden auch zwei andere Stellen zu verstehen sein. 1, 3 *ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναιξί τε ἐν ἀμώμῳ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε.* 21, 6 *τὸν κύριον Ἰησοῦν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν, τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ, τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθωσώμεθα.* Löning und Harnack stimmen darin überein, dass die zwischen den Führern oder Vorstehern und den Jungen wie den Weibern stehenden *πρεσβύτεροι* nur ‚Alte' im Sinne der Bejahrtheit sein können. Aber die Gemeindeglieder, welche *τοὺς πρεσβυτέρους* ehren, die Jungen in Zucht halten sollen, sind ja selbst nicht als jung gedacht, schliessen also die Bejahrtheit keineswegs aus. Und wenn die Gemeindeglieder über den Jungen und den Weibern stehen, so müssen sie unter den Presbytern stehen, deren Bejahrtheit ihre amtliche Würde neben den „Führern" nicht ausschliesst. Dann haben wir auch schon einen Unterschied von Führern und Presbytern innerhalb des Gemeindevorstandes.

Richtig bemerkt Löning, dass in dem 1. Clemensbriefe der Gemeindevorstand sich bereits über die Gemeinde zu erheben beginnt, für deren Glieder sich hier zuerst der Name „Laie" findet (40, 5). Insbesondere ist es der Gottesdienst,

an welchem sich die Laien nur noch passiv betheiligen dürfen, was über die Zustände zur Zeit des Paulus (1 Kor. 14, 26) hinausführt. Die ganze gottesdienstliche Feier hat der Gemeindevorstand zu den festgesetzten Zeiten und an bestimmten Orten zu leiten (c. 40. 41). Diese Fortbildung wird bezeichnet durch Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums und Levitenthums auf den Gemeindevorstand, welcher bereits als der Stamm und Kern der Gemeinde aufgefasst wird. Solche Uebertragung konnte anknüpfen an die Auffassung der Eucharistie als des christlichen Opfers, welche schon Paulus 1 Kor. 10, 16 f. bezeugt, und an die Auffassung Christi als des wahren Hochpriesters, welche der 1. Clemensbrief (36, 1. 61, 3. c. 64) mit dem Hebräerbriefe theilt. Von dem an feste Zeiten und Orte gebundenen, durch bestimmte Personen zu verrichtenden christlichen Gottesdienste lesen wir 40, 5: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσί, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος τόπος προστέτακται, καὶ Λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασι δέδεται.* Als der wahre Hochpriester gilt nun wohl Christus, welchen man auch hier zu verstehen pflegt. Aber hier handelt es sich um den christlichen Gottesdienst, dessen hochpriesterliche Verrichtungen einem Einzelnen überwiesen werden. Die christlichen Priester assistiren, die christlichen Leviten diakoniren, wogegen die Laien an ihre Schranken gebunden sind. Auch das christliche Opfer ist zu prüfen *διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν* (41, 2). Die Prüfung (*μωμοσκοπεῖν*) geschieht im Christenthum, wie im Judenthum, auf Erden. Also ein christlicher Hochpriester über den Priestern und Leviten, welche keine andern sein können, als Presbyter (allerdings zum Theil auch Episkopen genannt) und Diakonen. Eine monarchische Gestaltung des Cultus, dessen Verrichtungen einem hierarchisch gefassten Gemeindevorstande obliegen.

Der Gemeindevorstand erscheint nun in dem 1. Clemensbriefe durchaus nicht demokratisch, als wäre er von der Gemeinde selbst eingesetzt, sondern als eine apostolische Ein-

setzung, und umfasst ursprünglich die beiden Aemter der Episkopen und der Diakonen. Von den Aposteln lesen wir 42, 4. 5: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*, welche beiden Aemter (nach Löning S. 89 mittelst einer „Fälschung") vorhergesagt gefunden werden in Jes. 60, 17. Den Stamm der Gemeinden bilden von den Aposteln eingesetzte Episkopen und Diakonen. Die Apostel haben aber auch für den bleibenden Bestand des Episkopen-Amtes gesorgt, 44, 1. 2: *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπὶ δοκιμῇ*[1] *ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Bei der Begründung der Gemeinden haben die Apostel die Erstlinge ihrer Bekehrung nach vorhergegangener Prüfung eingesetzt zu Episkopen und Diakonen. Hinterher haben sie für deren Nachfolger gesorgt, indem sie noch Anderen auf Prüfung die Würde des Episkopats verliehen. In den einzelnen Gemeinden also mehrere Episkopen, geprüfte Anwärter auf den etwa erledigten Episkopat. Solche Episkopats-Anwärter, welche bereits den Namen von Episkopen führen, sind nicht bloss von den Aposteln selbst, sondern auch hinterher von anderen namhaften Männern mit Billigung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden, 44, 3. 4 *τοὺς οὖν καταστα θέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ κτλ. — τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα*

[1]) So habe ich in meiner zweiten Ausgabe der Clemensbriefe von 1876, welche auch für Löning gar nicht dazusein scheint, die abweichenden Lesarten der beiden griechischen Handschriften (Al. *ἐπινομήν*, Hieros. *ἐπιδομήν*) berichtigt und volle Bestätigung gefunden durch die syrische Uebersetzung.

τῆς ἐπισκοπῆς[1]). Dass solche episcopi designati, welche zugleich adiutores waren, gleich darauf (44, 5) πρεσβύτεροι genannt werden, wirft ein Licht auf die vorhergehende und nachfolgende Benennung von Presbytern, welche wirklich Amtsbezeichnung ist. An der Spitze der Gemeinde steht bereits ein christlicher Hochpriester (40, 5. 41, 2), der verwaltende Episkopos. Eine Mehrheit der ἡγούμενοι, προηγούμενοι (1, 3. 21, 6) ergiebt sich durch die episcopi designati und adiutores, welche ebensowohl zu dem episcopus munere fungens als auch zu den Presbytern gerechnet werden können (44, 5. 47, 6. 54, 2. 57, 1). Ein über den Presbytern stehender Episkopos, welchen Paulus nicht bietet, ist hier im Werden. Und ist es bei der palästinischen Urgemeinde der Cultus gewesen, aus welchem ein über den Presbytern stehender Archisynagog oder Episkopos hervorgegangen sein wird, so erkennen wir auch in der römischen Gemeinde zu Ende des ersten Jahrhunderts den gleichen Bildungstrieb.

Richtig bemerkt Löning (S. 91), die römische Gemeinde fühle sich in diesem Briefe schon als die erste der Christenheit, als ‚welche sie auch von der korinthischen anerkannt werde. Ein Zeichen, dass der Primat der Urgemeinde in der europäischen Christenheit schon zu Ende des ersten Jahrhunderts zu schwinden begann. Das Vorrecht von Jerusalem, der alleinigen Opferstätte der Vorzeit (41, 2), wird in Hinsicht des Primats bereits übertragen auf die Welthauptstadt. Der Stern Roms als des christlichen Vororts ist im Aufgehen.

War die alte Metropole des Christenthums eine Burg des Judenchristenthums, welches auch über die Heidenkirche den Primat behaupten wollte, so begann der neue Vorort des Christenthums mit schonender Haltung gegen das auch in Rom eingewurzelte Judenchristenthum, welches zu verletzen, der 1. Clemensbrief sichtlich vermeidet. So konnte sich denn auch

---

[1]) Gemeint sind nicht die Gebete (Löning S. 88), sondern die eucharistischen Opfergaben, wie ich z. d. St. nachgewiesen zu haben meine.

in Rom das Judenchristenthum noch lange Zeit behaupten. Dem römischen Judenchristenthum muss ein unbefangenes Urtheil auch den Hirten des Hermas zuschreiben, dessen Abfassung Löning (S. 92 f.), ohne sich um die Nachweisung seiner drei verschiedenen Bestandtheile[1]) irgend zu kümmern, kurz vor 140 ansetzt. Ich meine, dass man ohne Unterscheidung von drei Bestandtheilen auch die Angaben oder Andeutungen dieses Buches über die Verfassung nicht richtig verstehen kann. In Vis. V. Mand. I—XII. Sim. I—VII, was ich für den Stamm und Kern des ganzen Buches halte, führt die christliche Gemeinde noch den Namen der *συναγωγή* (Mand. XI, 9. 13. 14). Die Christenheit ist noch eins mit dem auserwählten Volke Gottes, dessen Gesetzwidrigkeiten ein engelfürstlicher Knecht Gottes in angenommenem Fleische durch seinen nicht geheissenen Tod tilgt, für welche freiwillige That er zum Adoptivsohne Gottes erhöht wird. So giebt er dem nicht neuen, aber erneuten Volke Gottes, der Christenheit ein neues Gesetz (Sim. V). Die Christenheit hat ihre Lehrer (Mand. IV, 3, 1) und Propheten (Mand. XI), von welchen die nach der *πρωτοκαθεδρία* trachtenden Pseudopropheten (Mand, XI, 12) wohl zu unterscheiden sind. Dagegen erscheint Vis. I—IV, wo ich den Hermas apocalypticus erkenne, die Ekklesia als zu allererst erschaffen, ja die Welt als um der Ekklesia willen erschaffen (Vis. II, 4, 1, vgl. I, 1, 6. 3, 4). Die einzelnen Gemeinden haben Vorstehende und Vorsitzende[2]). Als Vorstehende werden bezeichnet die Presbyter[3]), welche den Vorsitzenden

---

[1]) In meiner zweiten Ausgabe des Hermä Pastor 1881, dann gegen den Unitarismus der Harnackianer und den Versuch einer Personal-Union zwischen den beiden, unleugbar hervortretenden Hauptbestandtheilen gerechtfertigt in Ztschr. f. w. Th. 1889. VII, S. 363 f. IV, S. 501 f.

[2]) Vis. II, 2, 6 *τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας.* III, 9, 7 *τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις.*

[3]) Vis. II, 4, 3 *τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Ohne weiteres *οἱ πρεσβύτεροι* II, 4, 2.

wenigstens nicht fern stehen können[1]), aber mit denselben in Zwist leben, so dass beide zur Friedfertigkeit ermahnt werden müssen (Vis. III, 9, 7—10). Eine Art Sonderstellung wird aber in Rom dem Clemens gegeben, welchem der Verkehr mit den auswärtigen Städten oder Gemeinden obliegt[2]). Bei der Deutung des Gesichts, welches die Ekklesia unter dem Bilde eines Thurmes darstellt, lesen wir von den die Grundlage bildenden weissen und zusammenstimmenden Quadersteinen Vis. III, 5, 1: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.* Mit den Aposteln werden also zusammengestellt Episkopen, Lehrer und Diakonen, auf welche dreierlei Thätigkeiten so vertheilt werden, dass das *ἐπισκοπεῖν* den Aposteln und den Episkopen gleichmässig zukommen muss. Anders Vis. VIII—X, wo ich den Hermas secundarius wahrnehme. Da werden schon auseinander gehalten die *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Sim. IX, 15, 4. 16, 5. 25, 2, vgl. 17, 1) der Vergangenheit und die gegenwärtigen *ἐπίσκοποι*, welche Sim. IX, 27, 2 mit den Gastfreundlichen zusammengestellt werden und als die Fürsorger der Dürftigen und Wittwen erscheinen, neben ihnen Diakonen, welche Sim. IX, 26, 2 als schlechte Fürsorger für Wittwen und Waise erwähnt werden[3]), auch Lehrer von Schlechtigkeit (Sim. IX, 19, 2). Auch hier werden Eifersüchteleien wegen des Vorrangs gerügt. Ist es nur möglich, diese dreierlei Verfassungsschilderungen zusammenzubringen? Der Hermas pastoralis schliesst die christliche Gemeinde noch ganz an die jü-

[1]) Vis. III, 1, 8 *ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι.*

[2]) Vis. II, 4, 3 *γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις — ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται —, Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς.*

[3]) Sim. IX, 15, 4 ist auch von vorchristlichen Diakonen Gottes die Rede.

dische Synagoge an und erwähnt als Auctoritäten nur Lehrer und Propheten. Der Hermas apocalypticus ist schon hochkirchlich und erwähnt mit den Aposteln zusammengestellte Episkopen, doch wohl Vorsitzende, welche mit den Vorstehern oder Presbytern bereits Zwistigkeiten haben [1]), ausserdem Lehrer und Diakonen. Wir erkennen hier Zwistigkeiten innerhalb des Gemeindevorstandes, deren Ausgang die Protokathedrie des Episkopos war. Die Mehrheit von Protokathedriten weist eben auf die episcopi designati oder adiuncti des ersten Clemensbriefes zurück. Solche Streitigkeiten um den Vorrang bestätigt noch der Hermas secundarius, welcher die Presbyter schon ganz bei Seite stellt und als die gegenwärtigen Gemeindevorsteher nur fremde Knechte Gottes gastlich aufnehmende, für Dürftige und Wittwen sorgende Episkopen nennt. Der thatsächliche Vorrang, welchen diese nachapostolischen Episkopen erreicht haben, mag ihnen von den einfachen Presbytern noch missgönnt sein. Eine gewisse Ungunst gegen die niedere Geistlichkeit verräth am Ende die ungünstige Zeichnung der Diakonen. Der letzte Schriftsteller in dem Hermas-Buche war noch weniger „gegen den entstehenden Episkopat gerichtet" (S. 98). als der zweite, welcher dem Clemens schon eine hervorragende Sonderstellung giebt.

Die Hirtenbriefe des Paulus setzt Löning (S. 69 f.) in das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts, in eine Zeit, „in welcher in den Gemeinden Kleinasiens, insbesondere in Ephesus Presbyterien schon eingebür-

[1]) Löning (S. 95 f.) hält die Presbyter und die Episkopen für einerlei, erklärt aber nicht die Sonderstellung des Clemens und will die Protokathedriten, welchen doch das *παιδεύειν τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου*, wie den Vorstehenden, obliegt, gar von dem Gemeindevorstande ausschliessen, herabsetzen zu angesehenen und einflusslosen Gliedern der Gemeinde. Ganz unmöglich, da ja nicht von einem *παιδεύειν ἀλλήλους* die Rede ist. Verschiedenartig ist die von Löning (S. 98) herbeigezogene Stelle Vis. III, 9, 2: *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐπισχέπτεσθε ἀλλήλους καὶ ἀντιλαμβάνεσθε ἀλλήλων*. Das ist zu den Gemeindegliedern gesagt.

gerte Einrichtungen waren, während die erste Einführung derselben in den Städten der Insel Kreta auf einen von dem Apostel dem Titus ertheilten Auftrag zurückgeführt wird (Tit. 1, 5)." Harnack (a. a. O. Sp. 424) erklärt dagegen: „Trotz der Zuversicht, mit der Löning Interpolationen in diesen Briefen ablehnt und sie für eine sehr frühe Zeit benutzt, kann nicht nachdrücklich genug vor ihrem Gebrauche gewarnt werden. Sie sind, wie jetzt auch [F. H.] Hesse (Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe, 1889) in trefflicher Weise gezeigt hat, Compilationen, deren einzelne Bestandtheile c. 80 Jahre auseinanderliegen, Compilationen, aus denen man alles für die älteste Verfassungsgeschichte beweisen kann, und die es ganz wesentlich verschulden, dass wir in dieser wichtigen Frage nicht vom Flecke kommen, weil fort und fort die Ansätze zu methodischer Untersuchung durch den Blick in das Kaleidoskop jener Briefe, welches der eine so, der andere anders schüttelt, gestört werden." Man kann nun freilich nicht wissen, wie lange Harnack diese Ansicht festhalten wird, da er ja auch „die Annahme einer Interpolation des Polykarpbriefs [welche er früher anerkannte] seit [wenigen] Jahren aufgegeben" hat [Sp. 426]. Aber die Hirtenbriefe des Paulus sind einmal da und bereits in dem Briefe Polykarp's an die Philipper benutzt. Ihre vorliegende Gestalt führt uns freilich beträchtlich hinaus über den Anfang des 2. Jahrhunderts, da hier bereits die Ausbildung des Valentinianismus und das erste Auftreten Marcion's vorausgesetzt wird[1]). Sie geben aus der Zeit bald nach 140 ein Verfassungsbild, welches ich zu zeichnen versucht habe[2]). Löning, welcher auch diese Darstellung gar nicht berücksichtigt, behauptet, dass in diesen Briefen die früher unterschiedenen Vorstehernamen, Presbyter und Episkopen, schon als Amtsnamen von gleicher Bedeutung gebraucht werden.

[1]) Vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 741 f. und die Abhandlung: Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus, Z. f. w. Th. 1880. IV, S. 448—464.

[2]) Die Gemeindeordnung der Hirtenbriefe, Z. f. w. Th. 1886. IV, S. 456—473.

„Die Pastoralbriefe geben uns Zeugniss von einem Stadium der Verfassungsentwicklung, in welchem die Einrichtungen der Gemeinden, welche ohne Anknüpfung an jüdische und heidnische Organisation sich Episkopen und Diakonen bestellt haben, und der Gemeinden, welche der jüdischen Gemeindeverfassung die Presbyterien entnommen haben, mit einander verschmolzen sind.“ Ich finde hier vielmehr eine Fortbildung jener Unterscheidung der ἐπίσκοποι und der πρεσβύτεροι, welche wir in dem 1. Clemens-Briefe und auch bei Hermas aufkommen sahen. Mit Berufung auf schon gegebene Nachweisungen darf ich wohl behaupten, dass die Hirtenbriefe des Paulus bereits eine dreifache Abstufung des geistlichen Amtes voraussetzen: 1) den stets in der Einheit erwähnten Episkopos, welcher für die Gemeinde überhaupt zu sorgen hat und lehrfähig sein soll (1 Tim. 3, 2. 5), 2) die Presbyter, welche den Vorstand bilden, und wenn sie in Wort und Lehre arbeiten, nach dem Episkopate, zu welchem die Lehrbefähigung gehört, streben dürfen (1 Tim. 3, 1. 2. 5, 17), 3) die Diakonen, welche nach löblichem Dienste zu Presbytern aufsteigen können (1 Tim. 3, 13). Diese Hirtenbriefe bezeugen auch die Ordination durch Handauflegung, welche Löning (S. 72 f.) mit Recht auf jüdische Sitte zurückführt, im Christenthum aber den Grund gelegt haben lässt zu der Ausbildung eines geistlichen Standes (S. 78). Nur darin kann man ihm nicht beistimmen, dass dieser Gebrauch in den Hirtenbriefen noch ganz jung wäre, wogegen ich auf Heft I, S. 100 f. verweise, und dass durch Einführung der Ordination für das geistliche Amt „die Apostel, Propheten und Lehrer, die ohne ein Amt [Apostel ohne ein Amt?] und ohne Ordination ihre Thätigkeit ausübten“, zwar nicht „sofort beseitigt“, aber in eine Lage versetzt seien, „dass sie auf die Dauer sich desshalb gegenüber der in der Ordination begründeten Autorität der Presbyter nicht halten“ konnten. Wirkliche Apostel, welche durch ordinirte Presbyter in Schatten gestellt wären, sind zu keiner Zeit denkbar.

Die ausserpalästinische Christenheit hat also die Gemeindeverfassung doch nicht ganz von vorn in doppelter Weise begründet, sondern sich von Hause aus an die urgemeindliche

Verfassung angeschlossen. Ausgegangen ist sie freilich von einer Verfassung, welche den Unterschied des Episkopos und der Presbyter noch nicht ausgeprägt hatte. Aber solche Unterscheidung ging nach dem Zeugnisse des 1. Clemensbriefes auch in Rom aus von der Einheit des Cultus, von der Uebertragung des Priesterthums und des Levitenthums auf die beiden Hauptämter der Presbyter-Episkopen und der Diakonen und ward befestigt durch das in den Hirtenbriefen des Paulus bezeugte Erforderniss der Lehrbefähigung für den Episkopos. So gelangen wir in der ausserpalästinischen Christenheit an die Schwelle des monarchischen Episkopats zu gleicher Zeit, als die palästinische Urgemeinde, nachdem sie jenen Unterschied bereits ausgebildet hatte, in Folge des zweiten jüdischen Krieges untergegangen war, als seit 135 eine heidenchristliche Gemeinde in Aelia Capitolina auf der Stätte des alten Jerusalem bestand.

Dass schon vorher der Unterschied des Episkopos von den Presbytern bei den Christen in Aegypten bestand, lehrt der Brief des K. Hadrianus an den Consul Servianus, des Jahres 134, dessen Aechtheit Löning (S. 120) nicht nach dem unbegründeten Urtheile Th. Mommsen's (Röm. Geschichte V, 576) hätte verwerfen sollen. Auch in den Johannes-Briefen, deren Abfassung von jenem Ergebniss ich dargethan zu haben meine (Einl. in d. N. T. S. 693) weist *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης* 3 Joh. 9 wohl schon hin auf das Bestreben eines einzelnen (Episkopos), sich über die *πρεσβύτεροι* zu erheben, deren Namen als Bezeichnung der höchsten kirchlichen Würde der Verfasser von 2. 3 Joh. noch führt. Da wird das Vorrecht, die Lehrer des Christenthums unter den Heiden zu beglaubigen, welches die Urgemeinde in Jerusalem, so lange sie bestand, für ihr Oberhaupt behauptete, schon für das Oberhaupt der Kirche Asiens in Anspruch genommen. Aber nicht in dem christlichen Asien, sondern in dem christlichen Rom sollte die neue Metropole des Christenthums erstehen. Und die Kirche des ersten Apostels sollte die Hauptstütze werden für die Ueberordnung des Episkopos über den übrigen Klerus und die Gemeinde.

Erwiderung

von

Prof. Dr. Gustav Krüger in Giessen[1]).

Ich habe durch eine Recension in Zarncke's Lit. Centralblatt 1889, Nr. 14, 30. März, über E. Nöldechen's Abfassungszeit der Schriften Tertullian's den Zorn des Herrn Verf. erregt und antworte auf seine Bemerkungen, weil ich weiss, dass Stillschweigen gewöhnlich falsch gedeutet wird. Zurückzunehmen habe ich Nichts, auch nicht im Ton meiner Kritik, der freilich scharf sein mag, aber meine Meinung, ohne unfein zu sein, völlig zum Ausdruck bringt. Das Urtheil darüber muss ich denen überlassen, die Prof. Nöldechen's Arbeit sorgfältig lesen und nachher meine Besprechung vergleichen wollen. Was insbesondere die von mir gewählten Beispiele für die Vielseherei und das Graswachsenhören anbetrifft, so hat Prof. Nöldechen vom Räuberhauptmann Bulla Felix nicht wieder gesprochen; er hat ihn wohl selbst nicht wiederfinden können. Seine Vertheidigung der Anspielung auf die Ermordung Plautian's im Eingang von poenitentia ist mir sehr erwünscht: die Haltlosigkeit seiner Vermuthung konnte er nicht besser klarlegen als durch Vorführung der Stelle selbst. Endlich der Vesuvausbruch. Ich muss dabei bleiben, dass proximae urbes nur die jeweils einem speienden Vulcan benachbarten Städte sind; welcher Vulcan das ist, darüber ist Nichts angedeutet, geschweige denn gesagt. Der ganze Passus ist rein rhetorisch. Ueberhaupt hat Herr Prof. Nöldechen bei seinen Untersuchungen nicht genug beachtet, dass er bei Tertullian es mit einem Rhetor ersten Ranges zu thun hat. Auch Prof. Nöldechen's Stil ist rhetorisch, und man darf ihm darum die Geschraubtheit nicht so übelnehmen. Wenn er es aber weiterhin vorziehen sollte, „auf Spinnweben zu tanzen", so kann ich das weder stilistisch schön noch sachlich ungefährlich finden.

---

[1]) Obige Erwiderung des Herrn Prof. Dr. G. Krüger habe ich aufgenommen nach dem Grundsatze: audiatur et altera pars. Neuestens habe aber auch ich mit meiner Ausgabe des libellus de aleatoribus das Schicksal gehabt, vor G. Krüger's Tribunal in dem Literarischen Centralblatt 1890, Nr. 3, zu kommen, so dass ich eine „Entgegnung" an den Herausgeber des Blattes, zu dessen ältesten Mitarbeitern ich gehöre, einsenden musste. A. d. H.

Anzeigen.

Konrad Kessler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. I. Bd. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin 1889. 8. XXVIII und 407 S.

Als meine Schrift: Judenthum und Judenchristenthum, 1886, erschienen war, in welcher ich die Auffassung der Essäer als eines Seitenzweiges der Israeliten, verwandt mit den Ossäern und Nasaräern, weiter durchführte, äusserte ein freundlicher Recensent (Literar. Centralblatt 1887, 7), „Aussicht auf wirklichen Gewinn" der Forschung sei erst zu erwarten von den in Aussicht stehenden „werthvollen Aufschlüssen von Kessler's Darstellung des Lebens und der Lehre Mani's". Von Kessler lagen damals bereits vor eingehende „Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems" (1881) und die beiden Artikel: Mandäer, Mani und die Manichäer, in der Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. IX (1881), letzterer von Harnack (Lehrb d. DG., Bd. I, 1886, S. 634; 2. Aufl., 1888, S. 751) für das Beste erklärt, was wir über den Manichäismus besitzen. In dem umfassenden Werke über Mani, auf welches ich zwei Jahre zuvor verwiesen ward, lese ich nun über die Essäer S. 63: „Ohne Annahme von Entlehnungen aus der uns nicht unbekannten arabischen Volksreligion der Nabatäer und zugleich aus der Lebensart, Stammverfassung und überhaupt den Sitten und Lebensgebräuchen der Nomaden-Araber, also ohne arabische Einflüsse mancherlei Art ist meines Erachtens die Entstehung schon des Essenismus, noch mehr aber des Elkesaitismus und des „häretischen" Ebionitismus durchaus nicht zu erklären." Welche Ehre für mich, die Ansicht von einer Verwandtschaft der Essäer mit den Nomaden-Arabern schon 7 Jahre vor Kessler in dieser Zeitschrift (1882. III, S. 257—292) dargelegt zu haben!

In dem jetzt begonnenen Werke, welches eine Vorrede zu Band I und II enthält, giebt Kessler der „klassischen Bearbeitung des manichäischen Religionssystemes von F. C. Baur" (1831) alle Ehre, schliesst sich aber hauptsächlich an Gustav

Flügel's Mani (1862) an. Er unternimmt 1) eine noch eindringendere Quellenkritik, welche sich insbesondere auch auf Sichtung der verschiedenen Bestandtheile der seit Flügel bekannt gewordenen Haupturkunde, des Fihrist, erstreckt, 2) die schärfere Unterscheidung der zeitlich und räumlich verschiedenen Gestaltungen der manichäischen Lehre, 3) eine Untersuchung der Bestandtheile, aus welchen Mani selbst seine Lehre zusammengesetzt hat, 4) die einheitliche Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse zu einer neuen Gesammtdarstellung. Die erste Aufgabe wird in dem vorliegenden Bande (S. 331—338) an dem Mani-Abschnitte gut gelöst. Die drei anderen Aufgaben gehören den folgenden beiden Bänden an.

Der vorliegende erste Band beginnt mit einer Einleitung (S. 1—20), welche den Manichäismus bezeichnet als eine Mischreligion, nicht hervorgegangen aus dem Christenthum, aber in Zusammenhang gekommen mit dem häretischen Gnosticismus, mit welchem er eine gemeinsame Wurzel habe in dem wesentlich babylonischen Semitismus, wie er hauptsächlich durch die Mandäer oder Sabier vertreten werde. Mit dem Parsismus habe der Manichäismus wohl den Dualismus gemeinsam, aber doch nicht einen so engen Zusammenhang, wie man anzunehmen pflege. Mit dem Buddhismus habe der Manichäismus wohl grosse Aehnlichkeit durch die beiderseitige Sittenlehre; aber die Vorgeschichte des Manichäismus weise vielmehr auf Babylonien hin. Die Ausführung, so weit sie vorliegt, verdient jedoch ungetheilten Beifall nur, wo sie sich auf rein morgenländischem Gebiete bewegt, nämlich in Abschnitt III; die manichäische Originalliteratur (S. 172—261), und in Abschnitt IV: die wichtigsten orientalischen Quellen zur Kenntniss der Religion des Mani (S. 262—381), wie in den Anhängen: 1: Der Abschrift des Fihrist al^{c}ulûm über die Manireligion auszugsweise neu übersetzt (S. 362—401), 2: der Text des Abulfarah (S. 401. 402), 3: der griechische Originaltext der Abschwörungsformel (S. 403—405). Dagegen giebt die Behandlung der griechischen Darstellung des Manichäismus in den beiden Abschnitten, I: Scythianus und Terbinthus, die „Vorgänger" des Mani (S. 21—86), II: Sprache und Composition der Acta Archelai (S. 87—171) zu den grössten Bedenken Anlass.

Die älteste christliche Darlegung des Manichäismus ward gegeben in der Form von Streitreden des mesopotamischen Bischofs Archelaus und des Manes, welche bereits Cyrillus von Jerusalem († 386) Cat. VI, 13—19 p. 92 sq. ed. Oxon. 1703. nebst der Vorgeschichte des Manes wiedergiebt, dann als Streit-

reden des Bischofs Archelaos von Kaschara Epiphanius Haer. LXVI, ebenso Sokrates HE. I, 22 in aller Kürze. Hieronymus schreibt de vir. illustr. c. 72: Archelaus episcopus Mesopotamiae librum disputationis suae, quam habuit adversus Manichaeum exeuntem de Perside, Syro sermone composuit, qui translatus in graecum habetur a multis. Aber Heraklianus von Chalcedon (bei Photius Bibl. cod. 95) bezeichnet den Hegemonios als *τὸν τὰς Ἀρχελάου πρὸς αὐτὸν [Μάνην] ἀντιλογίας ἀναγράψαντα*. Wir besitzen die Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae, ed. in Laurent. Zacagni Collectan. monumentorum veterum, 1698, zuletzt in M. d. Routh, Reliq. sacr. Vol. V. ed. II. Oxon. 1848. Wie aber namentlich die Mittheilungen Cyrill's noch vielfach abweichen von der vorliegenden Gestalt der Acta, so sind auch noch die Mittheilungen des Bischofs Severus von As'monina (10. Jahrh.), lat. bei Eus. Renaudot (Hist. patriarch. Alex., 1711, p. 40 sq.), mehrfach eigenthümlich. Kessler (S. 166 f.) kommt zu dem Ergebniss, dass 1) den Kern bilden die Originalurkunden, bestehend in Briefen und lehrhaften Abhandlungen, Sendschreiben (Bericht des Turbo vor Ankunft des Manes, Bericht über Scythianus und Terbinthus am Schluss), erweislich Uebersetzungen syrischer Originale und nicht überarbeitet; 2) die beiden Disputationen, wohl von verschiedenen Verfassern, mit weniger auffallenden Syriasmen; 3) die erzählenden Zwischenstücke, gewiss mehrfach überarbeitet, in welchen sich das syrische Original ganz greiflich verrathe durch die groben Missverständnisse des griechisch-lateinischen Uebersetzers. Der griechische Uebersetzer soll der syrischen Sprache und Schrift nur wenig mächtig gewesen sein. „Seiner syrischen Gelehrsamkeit vornehmlich verdanken wir den „Scythianus", „Terebinthus", die „Alte"(anus), den „Diodorus", den „Archelaus", den „Turbo", das Castell „Arabion" [nein: Arabionis], den „Fluss Stranga" und wie die Proben alle heissen."

Da muss es von vornherein Bedenken erregen, dass selbst Archelaus, welchen doch schon Cyrill v. Jerusalem bezeugt, dem griechischen Uebersetzer angehören soll. Kessler vermuthet (S. 126), dass Archelaus „von Haus aus nur die ungenaue Lesung des in altaramäischer Schrift geschriebenen episkôpôs in einer fundamentalen syrischen Quelle sei, die — schon dem ersten edessenisch-syrischen Verfasser der Acta vorgelegen haben muss, und aus der er die historischen Angaben in seinem Buche schöpfte." Soll doch auch der Bischofssitz Cascar (Acta c. 1, aber c. 3 Charra, bei Epiphanius a. a. O. c. 5 und de mens.

et ponder. 20 und Sokrates *Κάσχαρα*), welchen Flügel S. 19 f. mit allem Rechte beibehalten hat, auf einer Verlesung von כרכא (*Χάραξ Σπασίνου*) in כדכרא beruhen (S. 95). Das castellum Arabionis c. 5. 54 wird (S. 89 f.) trotz Epiphanius (c. 7 *ἐν τῷ καστέλλῳ Ἀραβίωνος*) zurückgeführt auf ein *φρούριον Ἀραβίων*, dieses auf כרכא דערביא, das Castell der Araber, d. h. *Σπασίνου χάραξ*, wo Mani seine Jugend verlebt habe! Das Pfahlwerk des Spasinos macht Kessler zu einem solchen Pfahlbaue, dass er (S. 96 f.) gar den Stranga fluvius Act. c. 55 auf das Wasser dieses Ortes zurückführt. Statt נהרא דכרכא; Tigris, resp. Euläus, soll der Uebersetzer gelesen haben נהרא כרכא! So wird denn (S. 123 f.) auch der Presbyter Diodorus Act. c. 39 (bei Epiphanius c. 11 *Τρύφων*) 44. 45. 51 verwandelt in einen biederen Landpfarrer, קשישא קוריא, wo das zweite Wort verlesen sei in דיורדא. Fürwahr „ein kostbares Detail"!

Hätte sich die Syromanie des Verfassers nur nicht auch auf die Vorläufer Mani's erstreckt! Beide Vorgänger Mani's in der altchristlichen Darstellung, Scythianus und Terbinthus werden (S. 52 f.) verflüchtigt in den leiblichen Vater Mani's (Fatak oder Patak). Cyrillus, welcher als der älteste Zeuge besondere Beachtung verdient, schreibt c. 13: *Σκυθιανός τις ἦν ἐν Αἰγύπτῳ Σαρακηνὸς τὸ γένος, οὐδὲν κοινωνὸν οὔτε πρὸς ἰουδαϊσμὸν οὔτε πρὸς Χριστιανισμὸν κεκτημένος. οὗτος τὴν Ἀλεξάνδρειαν οἰκήσας καὶ τὸν ἀριστοτελικὸν μιμησάμενος βίον τέσσαρας βίβλους συνέταξε· μίαν καλουμένην Εὐαγγέλιον, οὐ Χριστοῦ πράξεις περιέχουσαν, ἀλλ' ἁπλῶς μόνον τὴν προσηγορίαν· ἄλλην καλουμένην Κεφαλαίων· καὶ μίαν τρίτην Μυστηρίων· καὶ τετάρτην, ἣν νῦν περιφέρουσι Θησαυρῶν. μαθητὴς δὲ ἦν τούτου ὁ Τέρβινθος ὀνόματι. ἀλλὰ τὸν προειρημένον Σκυθιανὸν ἐλθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν καὶ λυμήνασθαι τὴν χώραν. νόσῳ (δὲ) θανατώσας ὁ κύριος ἔπαυσε τὴν λυμώδη κατάστασιν. ὁ δὲ τῆς κακίας μαθητὴς Τέρβινθος, κληρονόμος ὢν τοῦ χρυσοῦ καὶ τῶν βιβλίων καὶ τῆς αἱρέσεως, παραγενόμενος ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ γνωριζόμενος καὶ καταγινωσκόμενος ἔκρινεν εἰς τὴν Περσίδα μετελθεῖν. ἵνα δὲ μὴ ἐκ τῆς προσηγορίας κἀκεῖ γνωρίζηται, Βουδᾶν ὠνόμασεν ἑαυτόν. ἀλλ' εἶχεν ἐκεῖ καὶ τοὺς ἀνταγωνιστὰς τοὺς τοῦ Μίθρα καὶ πολλῶν λόγων κινουμένων καὶ διαπληκτισμῶν ἠλέγχετο καὶ πέρας συνελαυνόμενος προσφεύγει τινὶ χήρᾳ, εἶτα ἐπὶ δώματος ἀνελθὼν καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς ἀερίους δαίμονας, οἷς οἱ Μανιχαῖοι μέχρι σήμερον*

ἐπὶ τῆς μυσαρᾶς ἰσχάδος ἐπικαλοῦνται, θεόπληκτος γενόμενος καταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ δώματος ἐξέψυξε, καὶ οὕτως ἐξεκόπη τὸ ὑηρίον τὸ δεύτερον. ἀλλ' ἔμεινε τὰ ὑπομνηστικὰ τῆς ἀσεβείας βιβλία. καὶ κληρονόμος ἦν χήρα καὶ τῶν βιβλίων καὶ τῶν χρημάτων· μήτε δὲ συγγενέα μήτε (δὲ) ἕτερόν (l. *ἑταιρόν*) *τινα ἔχουσα ἐκρινεν ἐκ τῶν χρημάτων ἀγοράσαι παῖδα Κούβρικον καὶ τοῦτον εἰς υἱοθεσίαν λαβοῦσα ἐπαίδευσε τοῖς Περσῶν μαθήμασιν ὡς υἱὸν καὶ ὤξυνε κατὰ τῆς ἀνθρωποτήτος κακὸν βέλος. καὶ Κούβρικος ὁ κακὸς οἰκέτης εἰς μέσον φιλοσόφων ἦκμαζε καὶ τελευτησάσης τῆς χήρας ἐκληρονόμησε καὶ τὰ βιβλία καὶ τὰ χρήματα. εἶτα ἵνα μὴ τὸ τῆς δουλείας ὄνομα ἐπονείδιστον ᾖ, ἀντὶ Κουβρίκου Μάνην ἑαυτὸν ἐπωνόμασεν, ὅπερ κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον τὴν ὁμιλίαν δηλοῖ κτλ.*

Den ersten Erfinder der dualistischen Häresie, den Scythianus stellt Epiphanius Haer. LXVI dar als ausgegangen von Saracenien, erzogen in Arabien an der Grenze von Palästina, reich geworden durch Reisen nach Indien. Dann habe er in der ägyptischen Thebais in der Stadt Hypselis („Hochmuthsstadt" übersetzt Kessler S. 67) aus einem Bordell ein schönes Weib genommen, dort aus Pythagoras seine dualistische Lehre geschöpft und dieselbe in 4 Büchern dargelegt. Ferner sei er nach Jerusalem gezogen zur Zeit der Apostel (c. 3), habe aber gegen die (jüdischen) Presbyter den Kürzeren gezogen und sei bei Ausübung magischer Kunst um das Leben gekommen (vom Dache gefallen). Sein einziger Schüler Terbinthos kehrte nicht zurück zu dem Weibe, sondern entfloh mit dem Vermögen und den Büchern in das Land der Perser, wo er sich den Namen *Βουδδᾶς* gab, bei einer Wittwe Wohnung nahm, aber gegen die Mithras-Priester, einen Propheten Parkos und Labdakos (wie schon Epiphanius c. 3 schreibt, wogegen Kessler S. 87 den Labdacus der Acta c. 52 aus Labrak verlesen sein lässt) mit seiner Lehre nichts ausrichtet. Da fällt er, wie sein Meister, in Ausübung der Magie vom Dache und stirbt. Das alte Weib, welche seine Hauswirthin war (nach Kessler S. 77 ein Ausdruck der aniles fabulae in den Büchern) behält Vermögen und Bücher, kauft sich nach Jahren den *Κούβρικος*, welcher sie nach ihrem Tode beerbt und mit dem Namen *Μάνης*, welchen Epiphanius c. 1 in babylonischer Sprache *σκεῦος* (כְּלִי) bedeuten lässt, als Häresiarch auftritt.

Sokrates KG. I, 22 bezeichnet den Scythianus gleichfalls als Saracenen *Σκυθιανός τις Σαρακηνὸς*), lässt ihn aber in Aegypten die dualistische Lehre des Empedokles und des Py-

thagoras in das Christenthum eingeführt haben. Dessen Schüler Terebinthus, später Buddas genannt, sei nach dem von Persern bewohnten Babylonien gezogen, habe die vier Bücher geschrieben und sei bei Ausübung der Magie um das Leben gekommen. Das Weib, bei welchem er wohnte, habe von seinem Vermögen den 7jährigen Knaben *Κούβρικος* gekauft, frei gelassen, gelehrt erziehen lassen und ihm des Terebinthus Vermögen und Bücher hinterlassen. So sei Kubrikos *ἐπὶ τὰ Περσῶν μέρη* gezogen und habe sich *Μάνης* genannt.

Die Acta Archelai c. 51. 52 beginnen: Manes sei weder der erste noch der einzige Vertreter der dualistischen Lehre gewesen, sed quidam ex Scythia, Scythianus nomine, apostolorum tempore fuit sectae huius auctor et princeps. Während Scythianus bei allen älteren Zeugen der Eigenname eines Saracenen ist, behalten ihn die Acta zwar im Folgenden als solchen bei, erklären ihn aber von vorn herein, sich selbst widersprechend, als Völkernamen, was er nach Kessler (S. 53) von Anfang an gewesen sein soll. Dann müsste man *Σκυθικὸς* lesen. Offenbar ist hier nicht der wohlbezeugte Scythianus, sondern ex Scythia eine unglückliche Erklärung. Den leiblichen Vater Mani's, den Fatak oder Patak, kann der Name Scythianus unmöglich bezeichnen sollen, da der längst verflossene, in die apostolische Zeit versetzte Scythianus dem Manes ja gerade die Neuheit seiner Lehre streitig macht. Eine unmittelbare Verbindung zwischen Vater und Sohn wird bestimmt ausgeschlossen, nicht bloss durch den dazwischen tretenden Terebinthus, sondern noch mehr durch das Interregnum dieser dualistischen Lehre zwischen Terebinthus-Buddha und Kubrikos-Manes. Scythianus hat in der altchristlichen Darstellung vielmehr die doppelte Bedeutung, einerseits den Ursprung der manichäischen Häresie bis in die apostolische Zeit zurückzuführen, andrerseits ihre Herkunft aus Aegypten und mehr noch aus griechischer Philosophie darzustellen. Der Name ist vielleicht entlehnt von einem Zeit- und Gesinnungsgenossen Mani's, von welchem ja ein Brief *πρὸς Σκυθιανὸν* überliefert ist (vgl. J. A. Fabricius, Biblioth. graec. II, 284).

Terebinthus-Buddha hat dann die dreifache Bedeutung, erstlich die Fortsetzung der dualistischen Irrlehre in nachapostolischer Zeit darzustellen, zweitens ihren Fortschritt von Judäa nach Babylonien, drittens das Buddhistische in ihr. Den Namen Terebinthus für den zweiten Vorläufer Mani's will Kessler (S. 76 f.) wieder auf dessen leiblichen Vater als zugleich geistigen Vater oder Lehrer zurückführen. Aus dem

selbst mit Hülfe dieser offenbaren Verlegenheitshypothese gelangen wir zu keiner befriedigenden Erklärung unserer Stelle. Da nämlich das Evangelium vorhanden sein musste, bevor es Gläubige geben konnte, kann der Glaube im Sinne der gläubigen Annahme des Evangeliums nicht der Grund der Offenbarung des Evangeliums, sondern nur das Mittel zur Aneignung des Inhaltes desselben sein; dieser Inhalt aber ist die *δικαιοσύνη θεοῦ*: eine Erklärung unserer Stelle nach Weiss' Vorschlage würde also den Gedanken ergeben, dass im Evangelium eine *δικαιοσύνη θεοῦ* geoffenbart werde, welche Glauben im Sinne der gläubigen Annahme des Evangeliums voraussetze und Glauben im Sinne des Heilsvertrauens auf Christum wirke; diese Auffassung — und ebenso auch die oben erwähnte: „aus Glauben an die Kraft des Glaubens", für welche das eben Ausgeführte gleichfalls gilt — ist jedoch grammatisch unmöglich, weil — wie Weiss sehr richtig bemerkt — *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* nicht mit *δικαιοσύνη* verbunden werden darf, sondern — wie es die Wortstellung ohne Willkür nicht anders gestattet — nur mit *ἀποκαλύπτεται* (l. c. p. 75). Verbinden wir aber *ἐκ πίστεως* mit *ἀποκαλύπτεται*, so kann es nur die Veranlassung der Offenbarung bezeichnen; da der Urheber der Offenbarung Gott ist, kann es ferner nur ein Motiv bezeichnen, welches Gott zu der Offenbarung veranlasste. Dieses Motiv aber kann unmöglich der Glaube (der Menschen) sein, da dieser — wie oben bereits auseinandergesetzt — nur das Mittel zur Aneignung des Inhaltes der Offenbarung bildet und deshalb das Vorhandensein der letzteren schon zur Voraussetzung hat. Da sich nun ferner der Gedanke an einen Glauben Gottes, d. h. einen Glauben, den Gott hätte, von selbst verbietet, so ergiebt sich als Resultat unserer bisherigen Betrachtung, dass wir von der Voraussetzung aus, dass *πίστις* auch in der ersten Stelle mit „Glaube" zu übersetzen sei, zu keiner befriedigenden Erklärung des V. 17 gelangen. Nun hat aber einerseits *πίστις* in dem Habakukcitate nach Gal. III, 11 zweifellos die Bedeutung „Glaube", andererseits sind wir, da dem Paulus für seine Anwendung die Schriftstellen nur nach ihrem

Wortlaut, ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Beziehungen und den Zusammenhang, in Betracht kommen (Weiss, Bibl. Theol. d. N. T. S. 273), zu der Vermuthung berechtigt, dass er in jener Stelle eine Verheissung gesehen habe; ferner hat πίστις im griechischen Sprachgebrauch auch die Bedeutung 1) Treuwort, Versprechen (also = Verheissung), 2) Treue, und die Treue wird von Paulus im ersten Korintherbrief (C. I. V. 9) ausdrücklich als Eigenschaft Gottes hingestellt. Uebersetzen wir aber: „denn eine Gottesgerechtigkeit wird in ihm offenbart (und zwar erfolgt diese Offenbarung) auf Grund von Treue (Gottes) gegen eine Verheissung: es stehet nämlich geschrieben: der durch Glauben gerechtfertigte wird leben", so wird einerseits zugegeben werden müssen:

1. dass diese Uebersetzung — die Möglichkeit einer dreifachen Bedeutung des Wortes πίστις an derselben Stelle zugegeben — grammatisch unanfechtbar ist (enge Verbindung des ἐκ πίστεως mit ἀποκαλύπτεται und des εἰς πίστιν mit ἐκ πίστεως), was — wie wir sahen — von keiner der oben besprochenen mit Recht behauptet werden kann;

2. dass der Gedanke: die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit sei in Folge von Verheissungstreue Gottes erfolgt, mit dem Satze, mit welchem Paulus im Römerbriefe die positive Entwicklung seiner Lehre beginnt (III, 21), dass nämlich die in seinem Evangelium geoffenbarte Gottesgerechtigkeit durch das Gesetz und die Propheten bezeugt sei, nach der ganzen Denkweise des Paulus, welchem jedes Schriftwort ein λόγιον τοῦ θεοῦ ist, welches Gott seiner δικαιοσύνη gemäss unbedingt erfüllen werde (III, 2 ff.), dem Sinne nach identisch, keines Falls aber unpaulinisch ist;

andererseits freilich wird meine Annahme einer dreifachen Bedeutung des Wortes πίστις in unserer Stelle so lange als eine Verlegenheitshypothese oder eine philologische Gewaltmassregel betrachtet werden müssen, als es mir nicht gelungen ist, den Nachweis zu liefern, dass auch andere Stellen des Römerbriefes nur unter Voraussetzung des meiner Interpretation zu Grunde liegenden allgemeinen Princips, dass nämlich im Römerbriefe jedes Wort in jeder Verbindung jeden ihm

Ist's, wo der Röhr sein Wasser spritzt?
Ist's, wo Bretschneider Götzen schnitzt?
O nein, o nein, o nein, o nein,
Sein Vaterland muss besser sein.

Er hat sich, sich selbst überlassen, der ewigen Verdammniss vollkommen werth geachtet. Die Angst seines Herzens war oft gross, sein Leben nahe bei der Hölle. Bei einer Krankheit seiner Frau fleht er um die Gnade, dass es ihm gegeben werden möge, den Saum Seines Gewandes anzurühren. „Und siehe, der Herr hat uns gnädig angeblickt und hat's uns vergönnt, den Saum Seines Kleides zu ergreifen, und da musste die Krankheit weichen. Sie wich, aber verstärkt kehrte sie wieder. Aber auf's Neue erwies sich dieses Mittel als ein wahrhaft probates." Er war auch des Glaubens, dass die seligen Geister droben bisweilen Erlaubniss erhalten, gleich Moses und Elias, die Ihrigen im Pilgerthale zu begrüssen und bei ihnen einzukehren. Er hat sich aber von den Krankhaftigkeiten des Pietismus frei erhalten, ja die pietistische Engherzigkeit, welche die Theilnahme an Concerten griesgrämlich bemängelt, miserabel genannt. Als in den vierziger Jahren sich ein Pseudo- und Hyperlutherthum breit zu machen begann, da ist Krummacher der Fahne des Confessionalismus nicht gefolgt, sondern gleichsam in der ersten Liebe verblieben, jeden für seinen Bruder achtend, der durch die Gnade des Herrn Jesu selig zu werden begehrt. „Ach, klagt er 1858, es giebt eine Rechtgläubigkeit, die an der Lieblosigkeit bedenklich krankt und mit der rechten Gläubigkeit mit Nichten identisch ist. Es ist bereits so weit gekommen, dass die starrköpfigen Lutherthümler es in Frage stellen nicht nur, ob man mit den Reformirten zum Abendmahl gehen, sondern auch, ob man mit ihnen zusammen beten könne. Wie ein böser Mehlthau hat sich über das Lager jener Starrconfessionellen ein Scholasticismus verbreitet, der das fruchtbare Gedeihen des lebendigen Christenthums niederhält. Dazu kommt das widerwärtige Fraternisiren mit der römischen Kirche, und namentlich das so völlig unevangelische Accentuiren des priesterlichen Amtsbegriffes, sowie das Hervorheben der römischen Einheit, die eine lügenhafte Anticipation und darum nichts ist, als Trug und Schein." Die Ubiquitätslehre, die Lehre von dem Wiedergeborenwerden der Kinder durch die Taufe, die somatische Präsenz Christi im Abendmahl, von den Gnesiolutheranern als Kleinodien ihrer Kirche gepriesen, waren ihm nur Eierschalen, welche der lutherischen Kirche von der römischen her anhaften. Er hat sich

hiernach gedrungen gefühlt, gegen seinen Jugendfreund Leo zu schreiben, als der die Verehrung der Maria und der Heiligen in Schutz nahm. Wie alle namhaften Pietisten ist er unter den Mitarbeitern an Hengstenberg's Kirchenzeitung gewesen. Er wurde ihr aber entfremdet, als Hengstenberg, der ursprünglich Reformirte, in eine gar zu schroff confessionalistisch-lutherische Richtung hineingerieth und solchen Aufsätzen die Aufnahme in seine Kirchenzeitung gewährte, welche geradezu die Lehre, den Cultus und die Verfassung der reformirten Kirche verlästerten. Als dann die Evangelische Kirchenzeitung in die Hände Tauscher's, des nicht von ferne Hengstenberg Ebenbürdigen, überging, und dieselbe wohl die Schwächen (den confessionell-engherzigen Ton) der alten Kirchenzeitung beibehielt, ohne die Vorzüge derselben mit herüberzunehmen, da hat er sie im Einverständniss mit seinen Mitlesern abgeschafft und ist zur Neuen Evangelischen K.-Ztg. übergegangen. Als Hengstenberg gegen Ende seines Lebens seine nicht bloss heterodoxe, sondern, wie Krummacher sagt, geradezu häretische Rechtfertigungslehre vortrug, indem er eine mit der Heiligung stufenweise zu erlangende Rechtfertigung lehrte, da ist Krummacher gegen dieselbe, als das Verdienst Christi, sein heiliges Opfer, durch welches in Ewigkeit vollendet sind, die geheiligt werden, schädigend, ja geradezu negirend, aufgetreten. Hengstenberg hat in einem Brief an Krummacher sich damit entschuldigt, dass die Betonung der Heiligung hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der Rechtfertigung in unserer Zeit um so mehr noth thue, als namhafte Bekenner der letzteren in den greulichsten sittlichen Verfall (Quietismus und Antinomismus) gerathen seien. Hengstenberg hat dabei nicht den Namen eines Theologen verschwiegen, dem er sogar verstattet hatte, in der Evangelischen Kirchenzeitung wider seine Auffassung der Rechtfertigungslehre aufzutreten, und gerade dieser Theologe war es, der nicht lange nachher in schwere Sündengreuel verflochten wurde. Hiernach ist die Versicherung Ströbel's zu beurtheilen, wonach gegen den hier gemeinten Theologen nicht eine Spur von Thatsachen vorliegen sollte.

Wien. G. Frank.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XI.

Zur Kritik der Evangelien.

Von

August Jacobsen,

Professor am Friedrichs-Werder'schen Gymnasium in Berlin.

I. Die Beziehungen zwischen dem ersten und dem dritten kanonischen Evangelium.

Die unablässige Arbeit unserer Zeit auf dem Gebiete der Evangelienkritik erklärt sich aus der zweifellos unvergleichlichen Bedeutung, welche die Lösung des Evangelienräthsels haben wird. Keineswegs knüpfen sich blos wissenschaftliche Interessen, nein, was unendlich viel wichtiger ist, es knüpfen sich die ernstesten religiösen Interessen daran. Diese Untersuchungen sind es vornehmlich gewesen, die uns grössere Klarheit über die Anfänge unserer Religion verschafft und uns immer mehr in die Nähe unseres Heilandes und seiner geschichtlichen Wirksamkeit geführt haben. Nur durch die Untersuchung und Erfassung des Lichtes, des ursprünglichen Lichtes, das uns aus der Evangelienliteratur entgegenstrahlt, kann dies in immer höherem Masse erreicht werden, — nicht oder nur in bescheidenem Masse aus der Untersuchung und Erfassung des reflectirten Lichtes in späteren Erzeugnissen der altchristlichen Zeit.

Soll aber das Interesse, das der Evangelienkritik so sehr gebührt und das ihr in immer weiteren Kreisen jetzt entgegengebracht wird, nicht geschädigt werden, so ist es eine un-

abweisliche Pflicht Aller, die auf diesem Gebiete forschend thätig sind, Fühlung mit einander zu suchen, im Hinblick auf neuere Forschungen mit offenen Augen und unbefangenem Urtheil eine Revision der eigenen Positionen vorzunehmen und hervortretenden Differenzen gegenüber die öffentliche Meinung nicht unberathen zu lassen. Stille Arbeit und lebhafte Verhandlung zwischen den einzelnen neutestamentlichen Forschern haben ja die Untersuchung vielfach gefördert, können und müssen sie aber noch weiter fördern.

Ein höchst wichtiger Punkt, die Frage nach den Beziehungen zwischen dem Matthäus- und dem Lucasevangelium, die wiederholt schon spruchreif zu sein schien (s. u. A. Hilgenfeld, Einl. S. 570), wird wider alles Erwarten noch immer in der zwiespältigsten Weise behandelt und beantwortet. Die Einen, bald die Priorität des Matthäus, bald die des Lucas behauptend, leugnen so ziemlich jede literarische Beziehung zwischen diesen Schriften, die Andern erweisen mit gleicher Lebhaftigkeit und Zuversicht bald die Abhängigkeit des ersten vom dritten Evangelium, bald umgekehrt die des dritten vom ersten.

Die Zahl derer freilich, welche meinen, dass diese beiden Evangelisten ganz unabhängig von einander geschrieben haben, schrumpft ersichtlich zusammen — und musste zusammenschrumpfen, sobald die comparative Kritik nach Erledigung anderer Aufgaben dieser Frage grössere Aufmerksamkeit zuwenden konnte. Offen erklärte z. B. Holtzmann schon in der ersten Ausgabe seiner neutestamentlichen Einleitung, dass er, eine frühere Position aufgebend, jetzt annehme, dass Lucas neben dem Marcus- auch das Matthäus-Evangelium gekannt habe, — (ebenso im Hand-Commentar zum neuen Testament Bd. I, S. 24).

Manche aber, die mit ihrem Urtheil noch zurückhalten möchten, erklären doch, dass sie keineswegs mit B. Weiss u. A. die Unabhängigkeit des 3. vom 1. Evangelisten über allen Zweifel sicher gestellt finden. (So Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu, S. 192.) Dagegen beobachten die Vertheidiger

des Satzes, dass eine directe Beziehung zwischen dem 1. und dem 3. Evangelium nicht anzunehmen sei, ein — vornehmes Schweigen, das dem augenblicklichen Stande der Forschung gegenüber kaum zulässig erscheint.

Wenden wir uns der zweiten Gruppe zu, so sehen wir, dass mit einer gewissen Erregung besonders von Volkmar, Schulze und Pfleiderer nicht blos gegen verschiedene Vertreter der Marcushypothese, sondern auch gegen Forscher wie Hilgenfeld und Holsten die These verfochten wird, Lucas sei keineswegs von Matthäus, wohl aber Matthäus von Lucas abhängig. „Unser Matthäusevangelium hat weder ganz, noch zum Theil zu den Quellen des Lucas gehört, da es vielmehr seinerseits den Lucas voraussetzt und in seinen Erzählungen sowohl als namentlich in seinen Reden das Material des Lucas neben dem des Marcus verarbeitet hat" (Pfleiderer, Urchristenthum, S. 417). Wir wollen im Folgenden hauptsächlich Pfleiderer, der zuletzt geschrieben und am lebhaftesten und eingehendsten diese These verfochten hat, nach seinen Gründen befragen, — unter möglichster Beschränkung auf diejenigen Punkte, welche Hilgenfeld bei der Beleuchtung von Pfleiderer's „Urchristenthum" (Z. f. w. Theol. 1888, S. 397—434. 1889, S. 1 ff.) weniger eingehend berührt hat.

Zuvor ist es mir eine angenehme Pflicht ausdrücklich zu betonen, dass ich mich in vielen, sehr wesentlichen Punkten in Uebereinstimmung mit den vorerwähnten Forschern befinde, wenn ich auch mit aller Entschiedenheit die Erklärung, welche sie für die literarischen Beziehungen zwischen Matthäus und Lucas haben, bekämpfen muss. Wir stimmen nicht blos darin überein, dass wir die Priorität des zweiten Evangeliums annehmen, sondern auch darin, dass wir paulinische Elemente schon in dem ältesten Synoptiker finden, dass wir manche dem Lucas eigenthümliche Stoffe nicht sowohl auf bestimmte geschichtliche Quellen als auf die schriftstellerische Kunst des Verfassers zurückführen, dass wir den apokalyptischen Ideenkreis der Synoptiker nicht so ohne Weiteres für Jesus in Anspruch nehmen u. s. w.

Rücksichtlich der uns trennenden Frage werde ich natürlich nicht all' die gar zu kühn für beweiskräftig gehaltenen Punkte hier vorlegen. Ich habe mich gewundert, dass Volkmar und Pfleiderer z. B. beim Taufbericht zum Nachtheil des Matthäus Bedenken geltend machen, die im Wesentlichen auch den Lucas treffen, dass sie gar so bestimmt die Möglichkeit späterer Zuthaten in Mt. ausschliessen. Ich habe mich gewundert, dass Schulze so unbedenklich und so zuversichtlich die Worte Mt. 3, 5 (die Stadt Jerusalem und das ganze jüdische Land und alle Länder am Jordan) für eine Combination aus Mc. und Lc. erklärt, dass er nur gegen die Bergpredigt in Mt. betont, sie wolle gar nicht an die Volksmenge gerichtet sein, während er doch aus Luc. 7, 1 ersehen konnte, dass auch Lc. sich über die vorauszusetzende Situation der voraufgehenden Rede nicht etwa klarer ist. Wirksameres Geschütz wird, wie gesagt, von Pfleiderer aufgefahren: es will mir scheinen, als ob er zuweilen gegen meine Untersuchungen über die synoptischen Evangelien (Berlin, G. Reimer 1883) und gegen meinen Aufsatz „Der lucanische Reisebericht" (Z. f. wiss. Theol. 1886) eine stille Polemik führt. Hätte er mich, wie ich gewünscht, offen bekämpft, so wäre meine Aufmerksamkeit wohl schon früher auf diese Ausführungen hingelenkt worden.

Ein besonderes Gewicht legen wir Beide auf den sog. lucanischen Reisebericht, auf die grosse Interpolation (9, 51 bis 18, 14). Ich hatte (Z. f. wiss. Theol. 1886 S. 153) auf die Zusammenhangslosigkeit dieses Berichts, auf das Fehlen eines durchsichtigen Planes hingewiesen, ohne daraus gleich Beweise für meine Lösung des Problems ableiten zu wollen. Pfleiderer bemüht sich mit grossem Eifer, in diesen Perikopenreihen einen ursprünglichen Zusammenhang darzuthun, nur muss er zuweilen selbst zugestehen, dass es vergebliches Bemühen sei!! Aber wenn auch überall durch geistreiche Bemerkungen ein gewisser Zusammenhang herausgearbeitet würde, so wäre doch nicht so ohne Weiteres zweifellos, dass sich die ursprüngliche Intention des Verfassers mit diesen geistreichen

Einfällen deckt, noch weniger wäre eine zwingende Entscheidung der vorliegenden Frage dadurch herbeigeführt. Ich brauche ja Pfleiderer nicht zu sagen, dass hier in entgegengesetzter Richtung nicht minder geistreiche Ausführungen gemacht sind.

Im besten, allein richtigen Zusammenhang, an seinem ursprünglichen Platz stehen nach Pfleiderer z. B. die Jüngergeschichten (Lc. 9, 57—62); hier, nicht aber bei einer anderen Wanderung seien sie anzureihen gewesen; hier (während einer Wanderung zum Fest!) hätte Jesus von der Heimathlosigkeit des Menschensohnes sprechen können, früher aber, wie es in der Darstellung des Mt. geschieht, nicht (und doch hat Jesus bekanntlich während des vorübergehenden Aufenthaltes in Kapernaum nur die Gastfreundschaft des Petrus in Anspruch genommen)! Und gerade die Dreiheit der Erzählungen wird, weniger überzeugend als zuversichtlich, für — die „Vollständigkeit des Jüngerspiegels" als nothwendig bezeichnet (s. Hilgenfeld a. a. O. S. 17 f.).

Ich hatte sehr nachdrücklich auf die Störung des Zusammenhangs in der Instructionsrede (Lc. 10, 13), auf die Unterbrechung durch Exclamationen und Lamentationen hingewiesen, Pfleiderer entscheidet kurzweg, das Wehe über Chorazin und Bethsaida schliesse sich in natürlichem Zusammenhang als vorzügliches Exempel solcher gottlosen Städte an.

Besonders siegesgewiss tritt Pfleiderer auf, wenn er in den beiden Evangelien gemeinsamen Partieen Beziehungen zur paulinischen Literatur entdeckt oder entdeckt zu haben glaubt. Dann ist seines Erachtens die Reihenfolge: Paulus — Lucas — Matthäus entschieden. In Wirklichkeit ist doch aber nicht bei allen Berührungen zwischen den Evangelien und den paulinischen Briefen die Frage nach der Priorität so leicht und einfach zu entscheiden. Freilich Pfleiderer trägt kein Bedenken, selbst in unserem zweiten Evangelium zu erkennen auf Interpolation solcher Züge, die er für Lucas in Anspruch nehmen möchte: so Mc. 9, 38—40.

Das aber, was in meiner Beweisführung (Z. f. wiss. Theol.

a. a. O.) das Gewichtigste ist, wird von Pfleiderer ganz übersehen. Ich hatte mich überzeugt, dass auf dem von Pfleiderer noch einmal wieder betretenen Wege nicht zum Ziele zu kommen ist, dass nur eine mehr oder minder subjective Gewissheit erreicht wird, dass in dem Falle, wo nicht von vornherein das Verhältniss zweier oder mehrerer verwandter Schriften aus unwidersprechlichen Anzeichen feststeht, die Betrachtungen über Zusammenhang, Tendenz u. s. w. höchstens in zweiter Linie für die Aufhellung des Abhängigkeitsverhältnisses zu verwenden sind. Einzig und allein sicher, vollständig durchschlagend ist in solchem Falle nur der Nachweis einer äusserlichen, mechanischen, einer geistlosen, geistverlassenen Benutzung. Mir sind in dem vorliegenden Abschnitt solche Beobachtungen gelungen: Pfleiderer musste, wenn er meine Abhandlung, wie ich vermuthe, kannte, jene Beobachtungen als irrig erweisen oder sich gefangen geben.

Ich habe dargethan, dass Lucas, der am Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu in einer grossen Interpolation den Bericht über die Lehrthätigkeit Jesu vervollständigt, sich Schritt für Schritt in ganz genauer Folge dem Matthäus anschliesst, hier und da aber, zufälligen Ideenassociationen folgend, Herrnworte aus anderen Theilen des Matthäusevangeliums heranzieht: ein Umstand, durch den bewirkt wird, dass das Verhältniss des Lucas zu seiner Vorlage nicht auf den ersten Blick klar ist und so lange Zeit verkannt werden konnte. Ich habe dargethan, dass Lucas, der so oft auf Ideenassociationen hin getrenntes verbindet, durch einige Doubletten im Matthäusevangelium und durch sein gutes Gedächtniss zu einigen verrätherischen Sprüngen beim Excerpiren verleitet ist. Hier mag blos darauf noch einmal aufmerksam gemacht werden, dass Lucas (10, 13) Matthäi grosse Instructionsrede in der Mitte abgebrochen, das, was an anderer Stelle mit der hier befindlichen kleinen Matthäus-Doublette (Mt. 10, 15 — 11, 24) zusammenhing, ungehöriger Weise (so auch Simons) herangezogen und dann nach einem kurzen, schnellen Abschluss dieser Perikopenreihe dort weiter excerpirt hat, wohin er sich

zuletzt verirrte. Das ist eins von vielen Beweismitteln. Auch das mag hier noch einmal hervorgehoben werden, dass ich durch meine Beobachtungen endlich erklären konnte, wie die Worte Lc. 16, 18 in jenen Zusammenhang hineingerathen sind.

In anderen Theilen des Lucasevangeliums ist übrigens Pfleiderer's Hypothese nicht weniger anfechtbar. Wir können von den Kindheitsgeschichten absehen, da sie nach unserer übereinstimmenden Auffassung kunstvoll componirte Dichtungen der beiden Verfasser sind, und da Pfleiderer hier selbst noch die Möglichkeit von Zweifeln über das Prioritätsverhältniss zugiebt. Ich bitte ihn nur zu bedenken, ob nicht schon der Umstand eine spätere Abfassung des 3. Evangeliums verräth, dass hier auch Johannes der Täufer als einer gedacht wird, der von Mutterleib an mit dem h. Geist erfüllt ist.

Zuweilen aber trägt Pfleiderer recht fragwürdige Deutungen vor, die die Abhängigkeit des Matthäus von lucanischen Ausführungen erweisen sollen: so wenn er bei der Taufe „mit Feuer" (Mt. 3, Lc. 3) an die Ausgiessung des Geistes in Feuerzungen (Act. 2) denkt.

Für dies Mal verweile ich noch etwas länger bei einer Stelle, welche die höchste Beachtung bei Beantwortung der vorliegenden Frage verdient: ich meine das 4. Cap. des Lucas, das auch nach Pfleiderer auffällig verwirrt ist. Rücksichtlich der Scene in Nazareth hilft er sich mit der Wendung: „diese Erzählung soll das Schicksal des Christenthums in seinem Verworfenwerden von den Juden und Uebergehen zu den Heiden als von Anfang feststehende Nothwendigkeit voraus abbilden." Nur schade, dass auf der einen Seite zu viel Absicht in diese Erzählung hineingelegt und auf der anderen Seite der Anlass der Heranziehung, der hier gerade ungeschickten, unglücklichen Heranziehung dieser bestimmten Erzählung nicht aufgehellt wird. Noch mehr missräth dem Lucas die unmittelbar darauf folgende Darstellung im 4. Cap., welche die Berufung der ersten Jünger voraussetzt, während sie von Lucas erst im 5. Cap. erzählt wird. Pfleiderer eilt schnell darüber

weg („von der Berufung der ersten Jüngerpaare, welche Lucas, abweichend von Marcus, erst auf den Anfang des Wirkens Jesu am ersten Sabbath zu Kapernaum folgen lässt, giebt er eine erweiterte Darstellung") und deutet auch nicht im Mindesten die schweren Anstösse dieser Ordnung, die durchaus einer Aufhellung bedürfen, an. Wenn Lucas hier, wie Pfleiderer will, nur von Marcus und nicht zugleich von Matthäus abhängig wäre, dann würden bei der ruhig klar fortschreitenden Erzählung des Marcus die Fehler, welche Lucas begangen hat, ganz unmöglich gewesen sein. Ich darf hier auf meine Untersuchungen über die synoptischen Evangelien hinweisen, in denen S. 37 f. eine vollständige Lösung des Räthsels und manch schlagender Beweis der Abhängigkeit des 3. Evangeliums vom ersten gegeben ist; ich verweise ferner u. A. auf die eben dahin gerichteten Ausführungen Hilgenfeld's, Einl. S. 554 ff.

So wird das, was schon die Einleitung des lucanischen Werkes vermuthen lässt, durch unbefangene Untersuchung bestätigt. Das Lucasevangelium ist vom Matthäusevangelium abhängig. Für den unmöglichen Nachweis des umgekehrten Satzes ist jede Bemühung verloren.

II. Bemerkungen über das vierte Evangelium.

In den Untersuchungen des Johannes-Evangeliums (Berlin, G. Reimer, 1884) habe ich zunächst die mannigfachen Bedenken besprochen, welche bei unbefangener Vergleichung des vierten Evangeliums mit den synoptischen Evangelien rege werden, und sodann in einer durchaus neuen und eigenartigen Weise die Composition dieser Schrift aufgehellt. Dabei ergab sich mir die Unzulässigkeit, von echt historischen Erinnerungen im Johannes-Evangelium zu sprechen, dabei erklärte sich die Entstehung der meisten Anstösse aus der Beschaffenheit der Vorlagen und der eigenthümlichen Art ihrer Benutzung.

Es gereicht mir zur grössten Freude, dass Pfleiderer (Urchristenthum S. 695 ff.) sich in den wesentlichsten Punkten meinen Ausführungen und Aufstellungen angeschlossen hat. Ich hebe Einiges hervor. Dass Johannes dem Lucas folgt, in vielen Einzelheiten folgt, war ja schon zuvor erkannt und ist ziemlich übereinstimmend zugestanden, aber viel wichtiger noch ist es, was ich in der oben genannten Schrift ausgeführt habe und worin Pfleiderer mir beipflichtet, dass Johannes auch in der ganzen Gliederung des Stoffes dem Lucas folgt, dass den drei Abschnitten des Lucas-Evangeliums, deren erster die Vorgeschichte und galiläische Wirksamkeit Jesu, der zweite den Reisebericht und die jerusalemischen Streitreden und der dritte die Leidensgeschichte umfasst, die drei Hauptabschnitte des Johannes-Evangeliums entsprechen. Nur hatte ich durch die Theilung des ersten Abschnittes die johanneische Schrift in vier Hauptabschnitte gegliedert. Lässt schon die Erwägung der Beziehungen, welche zwischen dem vierten Evangelium und der grossen Interpolation im Lucas-Evangelium (die ich in der Z. f. wiss. Theol. 1886, S. 152—179 beleuchtet habe) bestehen, kaum noch den Gedanken aufkommen, dass der vierte Evangelist eine treue geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu biete, so zerstört die Beobachtung, dass er allüberall das geschichtliche Material mit einer gewissen souveränen Freiheit behandelt und in den Dienst seiner Speculationen zwingt, vollends das einst so mächtige, das einst auf Kosten der Synoptiker so ungerecht günstige Vorurtheil für die Schrift des „Lieblingsjüngers". Ja, Pfleiderer stellt, und ganz mit Recht, dies Evangelium nicht unter die Geschichtsbücher, sondern unter die „hellenistischen Lehrschriften des Urchristenthums". Die hohe Bedeutung, welche diese Schrift trotzdem hat, wird durchaus anerkannt.

Besonderes Befremden hatten Anfangs meine Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Joh. 2, 13—22 (wo von der Tempelreinigung gesprochen wird) und der lucanischen Vorgeschichte erregt. Pfleiderer findet natürlich auch, dass hier wie sonst das geschichtliche Recht auf Seiten des synop-

tischen Berichtes ist, und fährt dann in Uebereinstimmung mit mir fort: zu seiner Darstellung konnte ihn „die Lucaserzählung vom Tempelbesuch des zwölfjährigen Knaben Jesus veranlassen, welche er weder unberücksichtigt lassen, noch auch sich ohne Weiteres aneignen mochte, weil doch Jesus in lernender Abhängigkeit von den jüdischen Lehrern erscheint, welche für den antijüdischen Logos-Christus nicht mehr passte; daher behielt er zwar von Lucas den frühen Tempelbesuch bei, gab demselben aber zum Zweck und Inhalt die spätere Tempelreinigung".

Mit Hilgenfeld, Thoma, Jacobsen u. A. tritt auch Pfleiderer für die Echtheit der vielbestrittenen Perikope von der Ehebrecherin (7, 53 — 8, 11) im Johannes-Evangelium ein; anders freilich stellt er sich zum 21. Cap. —

Weizsäcker legt m. E. zu viel Gewicht auf die Frage nach dem Verfasser des vierten Evangeliums, von der er ausgeht (Das apost. Zeitalter S. 531 f.), und er nimmt allzu sicher die Beziehung zu einem bestimmten Apostel an, wenn sie auch nur durch die Schüler desselben vermittelt sein soll. In der weiteren Ausführung aber kommt er der kritischen Auffassung immer näher. „Dass das Evangelium nicht mehr das Gepräge der urapostolischen Zeit hat und nicht einmal seiner Wurzel nach in derselben steht, lässt sich schon aus seinem geschichtlichen Inhalte zur Genüge erkennen" (S. 539). „Wenn die Angaben des Evangeliums über den Messiasglauben der Juden und ihre Polemik an ganz unvollziehbaren Veranlassungen hängen, so fällt auch die Vermuthung hin, dass wir es in diesem Stück mit geschichtlichen Erinnerungen eines Augenzeugen zu thun haben. Dieser Streit ist vielmehr der Streit der Epigonen" (S. 545). Dennoch möchte er gerne einzelne Mittheilungen geschichtlichen Inhaltes in diesem Evangelium anerkennen. „Sicher sind die Spuren solcher in dem Evangelium vorhanden, wenn sie auch schwer aus der freien Bearbeitung herauszufinden sind; in diesem oder jenem Zuge wird man doch immer eine solche selbständige und echte Ueberlieferung wieder anzunehmen veranlasst sein" (S. 557).

Ebenso meint Schürer (Vortr. der theol. Conferenz zu Giessen, V. Folge), dass von dem 4. Evangelisten Traditionen, die neben den Synoptikern hergingen, benutzt seien, und er spricht nun bestimmtere Vermuthungen aus, indem er auf die verschiedenen Festreisen und den im 4. Evangelium früher fallenden Todestag Jesu hinweist. Rücksichtlich des ersten Punktes legt er Gewicht darauf, dass manche Forscher einen mehrmaligen Aufenthalt Jesu in Judäa — der Darstellung des 4. Evangeliums entsprechend — für wahrscheinlich gehalten hätten, und dass manche Spuren in den Synoptikern dies zu bestätigen schienen. Schürer fährt fort: „In den neueren Verhandlungen hat man auf diesen Punkt nicht mehr solches Gewicht gelegt, wie es Baur und Bleek gethan haben, und mit Recht; denn er giebt keine Entscheidung (?). Die synoptische Darstellung ist in diesem Punkte so unbestimmt, dass sie auf keinen Fall als Gegeninstanz gelten kann (?). Verdient aber die johanneische Darstellung den Vorzug, so ist damit doch nicht mehr bewiesen, als dass dem Verfasser noch selbständige Traditionen zu Gebote standen“ (S. 61 f.). Mit diesem hypothetischen Nachweis ist ja freilich nicht viel gewonnen, — ich würde dazu schweigen können, wenn sich Schürer's Darlegung nicht mit Behauptungen verbände, welche nicht zutreffend sind, doch aber Manche beirren könnten. In meinen Untersuchungen über das Johannes-Evangelium, die Schürer aus völlig unerklärlichen Gründen todtzuschweigen sucht, wird nicht blos Gewicht auf diesen Punkt gelegt, sondern dieser Punkt ist von mir durch den Nachweis der Abhängigkeit der betreffenden Theile von dem sog. lucanischen Reisebericht völlig aufgehellt — freilich in einer den Vermuthungen Schürer's entgegengesetzten Richtung. Die Darstellung der beiden ältesten Synoptiker aber ist in diesem Punkte so bestimmt und klar, dass bei unbefangener Forschung kein Zweifel aufkommen kann, aus dem erst später schreibenden Lucas freilich oder vielmehr aus dem mittleren Drittel seines Evangeliums hat man ja oft das herausgelesen, was man der johanneischen Darstellung zu Liebe herauslesen wollte,

jedoch sollte es nach den Darlegungen des oben erwähnten Aufsatzes (Z. f. wiss. Theol. 1886 S. 152 ff.) jetzt eigentlich ausgeschlossen sein. Von einem Vorzug der johanneischen Darstellung und von ursprünglicheren Zügen der Ueberlieferung darf demnach hier nicht geredet werden.

Auch rücksichtlich des zweiten Punktes spricht Schürer ja nur von gewissen Möglichkeiten und erklärt, dass es keine Entscheidung über den Todestag Jesu gebe. Die Bedenken gegen die synoptische Darstellung sind oft genug besprochen worden (s. m. Unters. über die synopt. Evangelien S. 77), ich halte die synoptische Darstellung allerdings für irrthümlich, sehe aber dennoch im Johannes-Evangelium bei dem Mangel irgend welcher Spuren und Anhaltepunkte um so weniger Grund, eine besondere ursprüngliche Ueberlieferung anzunehmen, als die besonnene Erwägung des paulinischen Berichtes (1 Cor. 11), nach dem die Einsetzung des Abendmahls nicht mit dem Genuss des Passahlammes zusammenfiel, ihn vor dem Missgriff der Synoptiker bewahren konnte. Nach der johanneischen Darstellung, sagt Hilgenfeld (Einl. S. 715), „trifft der Tod Jesu nicht blos in der Zeit (am 14. Nisan, Nachmittags 3 Uhr), sondern auch in Art und Weise ganz zusammen mit dem jüdischen Paschaopfer, dessen typische Vorbildung nun seit der Vollendung keine Bedeutung mehr haben kann". Unmittelbar zuvor ist nun nicht mehr die Rede von der Einsetzung des Abendmahls, das schon Cap. 6 berührt wurde und wohl losgelöst erscheinen sollte von einer fast zufälligen Veranlassung. — Für besondere, zuverlässige, geschichtliche Angaben aus dem Kreise der Urapostel ist der Beweis nicht erbracht.

In anderen Punkten befinde ich mich, was ich mit Freuden constatire, in Uebereinstimmung mit Schürer: so, wenn er hinsichtlich des Gesammtverlaufes der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bemerkt, dass es nach Marcus im höchsten Grade wahrscheinlich sei, dass Jesus, obwohl seines Berufes selbst sich unbedingt bewusst, nicht von vornherein als der Messias aufgetreten sei; das ergebe sich auch aus der verwunderten

Frage Mc. 4, 41, während Jesus nach dem 4. Evangelisten von vornherein mit dem vollen Anspruch der Gottessohnschaft und Messianität auftrete: so, wenn er rücksichtlich der Evangeliencitate bei Justin erklärt, dass sie unserem Evangelium nicht günstig sind, obwohl er's gekannt: so, wenn er den theologischen und literarischen Charakter des 4. Evangelisten an dem misst, was wir sonst über Johannes wissen und dabei zu dem Resultate kommt, dass zwar die vermeintlichen geographischen Irrthümer und die Unkenntniss jüdischer Dinge zusammengeschmolzen sei, dass aber die gegensätzliche Stellung des Evangelisten zum Judenthum und die griechisch-philosophische Bildung des Verfassers sich schwer mit den neutestamentlichen Nachrichten über Johannes vereinen liesse, und dass die Annahme eines jährlichen Wechsels des Hohenpriesters recht bedenklich bleibe. Zu dem letzteren Punkt bemerkt Pfleiderer (S. 722) nach Mommsen, Röm. Gesch. V, 318: „das Räthsel erklärt sich einfach aus der kleinasiatischen Sitte, von Jahr zu Jahr einen Hohepriester für den neuen Tempel des Kaisercultus zu bestellen, nach welchem in der ganzen Provinz Asia das Jahr bezeichnet wurde."

Auch Schürer constatirt eine grössere gegenseitige Annäherung der Forscher auf diesem wichtigen Gebiete. Wir möchten nur der Hoffnung und dem Wunsche Ausdruck geben, dass diese annähernde Bewegung nicht so bald wieder zu einem Stillstande komme, damit die neutestamentliche Kritik nicht hinter der alttestamentlichen in der Gewinnung fester Punkte zurückbleibe.

XII.

Zur Erklärung des Römerbriefes (Capitel I—IV).

Von

Carl Willing,
Gymnasiallehrer in Liegnitz.

Die Erklärer des Römerbriefes verbinden in C. I, V. 17 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν entweder mit δικαιοσύνη oder mit ἀποκαλύπτεται. Nun ist aber einerseits der Gedanke, dass eine Gerechtigkeit oder eine Offenbarung bedingt sei durch Glauben an Glauben, d. h. etwa durch Glauben an die Kraft des Glaubens, nicht recht verständlich, und es würde, wenn wir so übersetzten, dem Apostel wohl kaum der Vorwurf erspart werden können, dass er εἰς πίστιν in völlig überflüssiger Weise hinzugefügt habe; andererseits kann der Gedanke, dass eine ἀποκάλυψις oder δικαιοσύνη das, was sie bewirken wolle, schon voraussetze, nur als Unsinn bezeichnet werden, da ja in diesem Falle für das Eintreten resp. die Erwerbung derselben nicht der geringste Grund vorhanden wäre. Diesen — von ihm selbst klar erkannten — Schwierigkeiten sucht nun Weiss durch die Annahme einer doppelten Bedeutung des Wortes πίστις aus dem Wege zu gehen; die Enthüllung der Gottesgerechtigkeit — meint er — setze den Glauben „im Sinne der gläubigen Annahme des Evangeliums“ voraus und bewirke den Glauben „im Sinne des Heilsvertrauens auf Christum“ [1]). Allein

[1]) Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer von Dr. H. A. W. Meyer, 7. Aufl., umgearbeitet von Dr. B. Weiss. 1886. p. 75 f.

syrischen tarbi, Sohn, Schüler, im stat. constr. tarbitha, soll bei den Griechen geworden sein Τερέβινθος. „Die Griechen hörten von den Babyloniern immer מנא תרביתא, d. h. Mani der „Sohn" und zugleich „Zögling, Schüler" nennen, was ihnen von den der Landessprache Kundigen mit Μάνης — ὁ παῖς übersetzt wurde. Die Griechen wurden natürlich belehrt, dass dieser „Lehrer" des „Schülers" ein einzelner historischer, berühmter und vielgelehrter Mann, und weiter, dass dieser Mann der leibliche Vater und zugleich Lehrer Mani's war." Man denke: die Griechen hören, als Mani längst lehrend aufgetreten war, von ihm immer: „Mani der Sohn oder Schüler." Sie fragen: wessen? und erhalten zur Antwort: eines bedeutenden Mannes, welcher sein leiblicher und sein geistiger Vater war. Da nennen die Griechen Mani Τερέβινθος = tarbitha nicht etwa den Sohn Mani, sondern den Vater Fatak! Terebinthus theilt diese Herkunft von tarbitha überdiess mit dem Turbo (Τύρβων) der Acta Archelai c. 4. 6. 39. 51. 54 (S. 108).

Vollends unglücklich ist Kessler (S. 42) bei dem ursprünglichen Eigennamen Κούβικος oder Κούβρικος, welcher dem Mani nachgesagt wird. Kubrik, ein ganz guter Persername, soll herrühren aus einer Verschreibung des mandäischen Namens Suraik, Σύραιχος! Den bedeutsamen Namen Mani, welchen Cyrill v. Jerus. bestimmt auf das Persische zurückführt, will Kessler (S. 30 f.) vielmehr, nur nicht, wie Epiphanius, aus dem Semitischen erklären, nämlich aus dem mandäischen מנא, Intelligenz.

Alles in Allem, für die Behandlung der altchristlichen Darstellung des Manichäismus können wir dem Herrn Verfasser lange nicht so dankbar sein, wie für seine sorgfältige und lehrreiche Behandlung der morgenländischen Berichte, von welchen ausser dem Fihrist der des Bîrunî (10. Jahrh.) besonders werthvoll ist (S. 304—323). Bei Allem, was die Mandäer betrifft, hat man jetzt freilich die gründliche Schrift von Wilhelm Brandt über „die Mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung", Leipzig 1889, mit welcher Kessler sich in den beiden folgenden Bänden mehrfach auseinanderzusetzen hat, zu Rathe zu ziehen. A. H.

Lebenserinnerungen eines geistlichen Veteranen. Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen des Dr. theol. Emil Wilhelm Krummacher, weiland Pastors zu Coswig, Baerl, Langenberg und Duisburg, herausgegeben von D. Herm. Krummacher, Consistorialrath in Stettin. Essen 1889. S. 248.

Die Selbstbiographie eines echten reformirten Pietisten, voll religiöser Begeisterung und voll Pietät, aber auch calvinisch aufflammend, wo die Majestät, die himmlische oder auch die irdische, in seiner Gegenwart angetastet wurde. „Ich habe mein Lebtage nie schweigen können, wenn Ansichten sich geltend machen wollten, die dem Worte Gottes widerstreiten. Es ist etwas vom alten Calvin in mir.“ Wir setzen hinzu: und auch von Johannes dem Donnersohn. Angesichts der Spieltische von Homburg ruft er aus: „Wie gross ist Gottes Langmuth, dass er nicht dareindonnert mit seinem Zorn.“ Emil Krummacher, ein Sohn des Parabeldichters, der jüngere Bruder des Potsdamer Hofpredigers, der Neffe des gnesiocalvinischen Gottfried Daniel Kr., studirte in Jena und hat, abwechselnd mit Sand und seinem Bruder Fritz die Burschenschaftsfahne zur Wartburgfeier nach Eisenach getragen. Er nennt als den einzigen theologischen Professor in Jena, von dem ein Odem des Lebens ausging, Friedr. Aug. Köthe, bei dessen Abschied vom akademischen Katheder Thränen seinen Augen entströmten. Von Gabler berichtet er, dass er seine Zuhörer mit Witzen und Spötteleien über die Bibel regalirt habe. Da es der Verfasser sagt, so müssen wir's ihm wohl glauben, obwohl es dem ernsten, würdevollen Gabler unähnlich sieht und auch anderweit nicht bezeugt ist. Zufällig ward er mit Johannes Falk in Weimar bekannt, der darauf hinwies, dass das Studium der Theologie nur dann zum rechten Ziel führe, wenn wir Christi Person und Erlösungswerk gründlich kennen lernten. In Tübingen, wo er sein Studium fortsetzte, hat ihm der Gedanke „Ewigkeit“ das Herz erschüttert. „Du zur Ewigkeit bestimmt, der Ewigkeit stündlich entgegengehend? Du mit deinen vielen Sünden?“ Auf einer Reise durch Bayern gewann Schubert sein ganzes Herz, und von Krafft in Erlangen hörte er, dass das Heiligthum der wahren Theologie sich nur zerbrochenen Herzen und thränenden Augen erschliesse. Als Pastor substitutus in Coswig, unsers lieben Herrgotts Vogelbäuerlein (nach Luther), schloss er Herzensfreundschaft mit den damals so recht in der ersten Liebe stehenden Wittenberger Predigerseminaristen R. Rothe und R. Stier, der ihm das Hohelied mystisch-allegorisch-typisch deutete. In Langenberg, wo er 1825 Pastor wurde, wurde J. P. Lange sein Vicar. Sie haben miteinander die Verse gemacht:

Was ist des Christen Vaterland?
Ist's Gotha oder Weimarland?

nach dem griechischen Sprachgebrauch überhaupt zukommenden Sinn haben kann, befriedigend zu erklären sind. Da sich nun die für diesen Nachweis in Betracht kommenden Stellen hauptsächlich in den ersten vier Capiteln finden und es für unsere Aufgabe von geradezu entscheidender Bedeutung ist, diese Stellen im Zusammenhange mit den vorangehenden und folgenden Erörterungen des Paulus zu betrachten, werde ich versuchen, die Nothwendigkeit der Annahme des oben ausgesprochenen Princips durch eine theils mehr, theils minder eingehende Besprechung der ersten vier Capitel des Römerbriefes (mit Ausschluss von I, 1—15) zu beweisen.

Paulus beginnt den ersten Haupttheil seiner Erörterung (I, 18 — III, 20) — dessen Zweck der Nachweis ist, dass Niemand ἐξ ἔργων νόμου Rechtfertigung erlangen werde (III, 20) — mit einer ausführlichen Entwicklung des zweiten Grundgedankens seiner evangelischen Verkündigung, der Lehre von dem — nach seiner Meinung ja in absehbarer Zeit bevorstehenden — göttlichen Endgericht (ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ: cf. Weiss, Bibl. Theol. § 61). Bei demselben wird bestraft werden alle ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων. Der Grund dieser ἀσέβεια und ἀδικία aber ist die böswillige Nichtachtung der Wahrheit — d. h. der in allen Menschen ursprünglich vorhandenen wahren Gotteserkenntniss seitens der Menschen (V. 18—20). Diese Nichtachtung besteht entweder im Uebergange vom Gottesdienst zum Götzendienst (V. 21—23) oder blos in Gleichgültigkeit (V. 28, Nichtachtung des Schriftwortes Tobias IV, 6). Die — der streng theistischen Denkweise des Paulus als unmittelbare Wirkung Gottes erscheinende — Folge des ersten Vergehens war das Versinken in unnatürliche fleischliche Laster (V. 24—27), die des zweiten eine Abstumpfung des Bewusstseins (V. 28), vermöge deren der Mensch viele Sünden — trotzdem er weiss, dass diejenigen, welche dieselben begehen, dem Tode verfallen sind — nicht nur selbst begeht, sondern auch denen, welche sich derselben schuldig machen, Beifall zollt (V. 32).

Dann heisst es weiter (II, 1—3 nach Tischendorf):

1) *Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις· τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.* 2) *οἴδαμεν γὰρ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.* 3) *λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ, κ. τ. λ.*

Für das Verständniss dieser Stelle — des ersten Beleges für meine oben ausgesprochene Behauptung — scheint es mir vor Allem wichtig, zunächst den Sinn von V. 2 zu bestimmen. Weiss bemerkt dazu (S. 109): „*κατὰ ἀλήθειαν* enthält die Norm, nach welcher das Richterurtheil Gottes gegen die *τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* ist (gerichtet ist): wahrheitsmässig, d. h. wirklichem Thatbestand entsprechend.“ In dieser Erklärung ist das eingeklammerte „gerichtet ist“ scheinbar nur eine Erläuterung des unmittelbar vorangehenden „ist“; in Wirklichkeit aber verquickt Weiss durch diesen parenthetischen Zusatz zwei unvereinbare Auffassungen unserer Stelle. Mit dem Prädicate „ist“ nämlich kann sein Satz nur den Sinn haben: *κατὰ ἀλήθειαν* gebe die Norm an, durch die der Ausfall des Richterurtheils Gottes bestimmt werde; er lässt also Paulus sagen: wir wissen aber, dass das Richterurtheil Gottes gegen die solches Thuenden dem wirklichen Thatbestande entsprechend ist (= ein dem wirklichen Thatbestande entsprechendes ist = dem wirklichen Thatbestande entspricht); mit dem Prädicat „gerichtet ist“ aber bedeutet der Weiss'sche Satz: *κατὰ ἀλήθειαν* gebe die Norm an, durch welche die Richtung des göttlichen Richterurtheiles bestimmt werde; d. h. er lässt den Apostel sagen: wir wissen aber, dass das Richterurtheil Gottes dem wirklichen Thatbestande entsprechend sich gegen die solches Thuenden richtet = wir wissen aber, dass es dem wirklichen Thatbestande entspricht (d. h. wahr ist), dass sich das Richterurtheil Gottes gegen die solches Thuenden richtet. Da nun die erste der beiden gegebenen Uebersetzungen nur durch zwei grobe grammatische Fehler — nämlich

1. adjectivische Fassung des adverbialen Ausdrucks *κατὰ ἀλήθειαν* und Verbindung desselben mit der Copula *ἐστίν*.

2. Verbindung des *ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* mit dem durch *ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν* davon getrennten *κρίμα τοῦ θεοῦ* (cf. die oben citirte Bemerkung von Weiss über den grammatisch ganz analogen Fall in I, 17) — möglich ist, während in der zweiten völlig correct *ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* mit *ἐστίν* verbunden und *κατὰ ἀλήθειαν* als adverbiale Bestimmung zum (Gesammt-)Prädicat gefasst wird, da ferner die Bedeutung von *κατὰ ἀλήθειαν* = *ἀληθῶς* = in Wirklichkeit hinreichend bezeugt ist (Weiss, S. 110, Anm.), und schliesslich die Stellung des *τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* eine gewisse Hervorhebung dieser Worte seitens des Schriftstellers wahrscheinlich macht, müssen wir — trotz Weiss, der, nachdem er sein exegetisches Gewissen durch den parenthetischen Zusatz „gerichtet ist" beruhigt hat, in seiner Erklärung ruhig die erstgenannte Uebersetzung voraussetzt — zu dem Schlusse kommen, V. 2 könne nur bedeuten: wir wissen aber, dass das Richterurtheil Gottes in Wirklichkeit (nur) gegen die solches Thuenden gerichtet ist. Gehen wir nun zur Erklärung unserer Stelle im Zusammenhang über, und übersetzen wir sie — abgesehen von V. 2 — zunächst nach der gewöhnlichen Weise, so würde Paulus sagen: „Deswegen, o Mensch, bist du — wer immer du auch seiest — unentschuldbar, du, der du richtest. Dadurch nämlich, dass du deinen Mitmenschen richtest, verdammst du dich selbst. Denn du thust dasselbe, du, der du richtest. 2) Freilich wissen wir, dass das Richterurtheil Gottes in Wirklichkeit (nur) gegen die solches Thuenden gerichtet ist. 3) Wähnst du aber, o Mensch, der du richtest die solches Thuenden und dasselbe thust, dass du dem Richterurtheil Gottes entrinnen wirst?" Hiernach würde der Apostel

1. in V. 1 ganz allgemein behaupten, dass Jeder, der da richtet (nach Weiss [S. 107] gar Jeder, der das sittliche Unterscheidungsvermögen nicht verloren hat), unentschuldbar sei;

2. diese Behauptung damit begründen, dass Jeder dadurch,

dass er Andere richte (hier übersetzt auch Weiss *κρίνειν* wieder mit richten, da ihm das *τὸν ἕτερον* die Anwendung der vorhergebrauchten Uebersetzung unmöglich macht), sich selbst verdamme, weil er dasselbe thue, wie die, welche er richte;

3. zugeben, dass das Richterurtheil Gottes sich nur gegen die solches Thuenden richte;

4. die Meinung zurückweisen, als ob der, welcher böses Thun richte und selbst Böses thue, dem Zorne Gottes entrinnen könne.

Die Consequenz dieser Sätze ist:

1. dass Paulus voraussetzt, dass Jeder, der Böses thun beurtheilt, selbst Böses thue (denn er stellt ja in V. 1 ganz ausdrücklich den Nachweis in Aussicht, dass Jeder, der da richte, unentschuldbar sei, und behauptet kurz darauf ohne jede Einschränkung, dass der Richtende (*ὁ κρίνων*) dasselbe thue, wie der, über den er richtet);

2. dass er es für nothwendig hält, noch ausdrücklich nachzuweisen, dass Jeder, der über Böses urtheile und selbst Böses thue, wegen dieses Thuns (V. 2) von Gott Strafe erhalten werde, nachdem er vorher (Cap. I, V. 32) ohne weitere Motivirung die Ansicht ausgesprochen, dass das blosse Gutheissen (*συνευδοκεῖν*) bösen Thuns ebenso strafbar (nach Bengel, Weiss [S. 104 f.] sogar strafbarer) sei als das böse Thun selbst.

Gerade für diese letzte Behauptung aber lässt sich um so mehr eine Motivirung erwarten, als sie mit zwei kurz vorhergehenden resp. folgenden Sätzen, nämlich I, 32: *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν* und dem vorhin ausführlich erörterten II, 2 in directem Widerspruche steht. Nun legt die Form dieses und des folgenden Verses die Vermuthung nahe, dass der Inhalt beider in einem gewissen Gegensatze stehe; worin aber dieser Gegensatz besteht, ist bisher nicht genügend erklärt, und zwar deshalb, weil man nicht erkannt hat, dass wir in Cap. II, 1—5 den Beweis für die in Cap. I, 32 aus-

gesprochene Behauptung, dass Billigen bösen Thuns ebenso strafbar sei wie das böse Thun selbst, zu sehen haben. *Κρίνω* nämlich hat, — wie aus jedem besseren Schullexikon, z. B. Benseler, zu ersehen — auch die Bedeutung probare: also = *συνευδοκεῖν*; *ποιεῖν* aber heisst — wie aus derselben Quelle zu entnehmen — nicht blos thun (= *πράττειν*, z. B. I, 32), sondern auch „veranlassen". Uebersetzen wir aber:

„1.[a] Deswegen, o Mensch — wer du auch seiest, — bist du unentschuldbar, der du (den solches Thuenden I, 32) Beifall zollst. 1.[b] Dadurch nämlich, dass du deinem Nebenmenschen Beifall zollst, sprichst du dir selbst das Urtheil; 1.[c] du thust nämlich dasselbe (wie er), du, der du (ihm) Beifall zollst (d. h. Billigen bösen Thuns und böses Thun selbst sind identisch). 2. Freilich wissen wir, dass das Richterurtheil Gottes in Wirklichkeit (nur) gegen die solches Thuenden gerichtet ist (scheinbar also das blosse Billigen unbestraft lässt); 3. wähnst du aber, o Mensch, der du den solches Thuenden Beifall zollst und (dadurch) dasselbe (nämlich solches Thun) veranlassest, dass du dem Richterurtheile Gottes entrinnen wirst? u. s. w.,

so enthält V. 1[a] die feierliche Ankündigung, dass im Folgenden der in I, 32 aufgestellte Satz, dass blosses Billigen bösen Thuns ebenso strafbar sei, wie das böse Thun selbst, bewiesen werden solle; V. 1[b] eine nochmalige Wiederholung der Behauptung in anderer Form, indem nämlich Paulus behauptet, dass der, welcher dem Thun seines Nebenmenschen Beifall zolle, sich selbst das Urtheil spreche (welches hier, wo dem ganzen Zusammenhange nach ausschliesslich von bösem Thun die Rede ist, nur ein Verdammungsurtheil sein kann); sodann folgt in V. 1[c] die vorläufige Begründung dieser Behauptung durch die fernere, dass Billigen bösen Thuns mit bösem Thun geradezu identisch sei. Diesen letzteren Satz bringt dann Paulus mit dem selbstgemachten und als richtig anerkannten Einwurfe (V. 2), dass ja das göttliche *κρίμα* in Wirklichkeit nur gegen die solches Thuenden gerichtet sei, dadurch in Uebereinstimmung, dass er erklärt: der böses Thun Billigende thue (wenn auch nicht direct, so doch indirect)

wirklich Böses, indem er nämlich durch seine (in Worten oder in seinem sonstigen Verhalten ausgedrückte) Billigung des bösen Thuns Andere zu demselben veranlasse, und könne wegen der in diesem Verhalten sich offenbarenden Herzenshärtigkeit und Gottesverachtung nicht hoffen, dem göttlichen Zorne zu entrinnen (V. 3—5).

Damit ist der in V. 1 angekündigte Beweis erbracht und Paulus schliesst nun die Cap. I, 18 begonnene Schilderung des göttlichen Strafgerichts (den 1. Abschnitt des 1. Haupttheiles unseres Briefes) mit der ausdrücklichen Erklärung, dass für dasselbe lediglich die Werke (in gewissem, beschränktem Sinne allerdings auch die Gesinnung [cf. die eben besprochenen Ausführungen II, 1—5, in denen übrigens der Apostel hinter der Höhe des moralischen Standpunktes Jesu, wie er uns aus den Synoptikern bekannt ist, weit zurückbleibt und im Grunde nur einen verfeinerten Pharisäismus vertritt, oder — anders ausgedrückt: in denen der Apostel zwischen dem moralischen Standpunkt Jesu, nach welchem für die Beurtheilung der Menschen durch Gott lediglich die Gesinnung der ersteren (als deren unausbleibliche Folge allerdings die Werke erscheinen, cf. Mt. 12, 33 ff. 15, 17 ff.) in Betracht kommt und der Anschauungsweise der Pharisäer, der zufolge der moralische Werth eines Menschen lediglich durch seine Werke bestimmt wird, vergeblich zu vermitteln sucht]) massgebend seien, und dass bei demselben Juden und Heiden eine völlig gleiche Behandlung zu erwarten haben (II, 6—10).

Darauf weist Paulus (im zweiten Abschnitt des ersten Haupttheiles II, 11—29) den Anspruch der Juden, durch den Besitz des Gesetzes vor den Heiden etwas voraus zu haben, mit der Erklärung zurück, dass es nicht auf den Besitz des Gesetzes, sondern auf die Erfüllung der in demselben enthaltenen Gebote ankomme, und dass deswegen der Jude, der dieselben übertrete, ebenso strafbar sei wie der sündigende Heide, während andererseits der Heide, der dieselben erfülle, dem Juden (der dasselbe thue) völlig gleichstehe, da er ja

durch seine Thaten die wirkliche Kenntniss — und somit den Besitz — des Gesetzes documentire.

Doch giebt der Apostel (im 3. Abschnitt des 1. Haupttheiles III, 1—8) zu, dass die Juden wenigstens einen Vorzug vor den Heiden haben, nämlich den, dass ihnen die Verheissungen Gottes anvertraut seien, und bemerkt über diese Verheissungen selbst:

1. dass ihre Erfüllung vom Verhalten der Menschen absolut unabhängig sei (III, 3 f.);

2. dass das zur Erfüllung einer Verheissung oder Weissagung nothwendige böse Thun denjenigen, der es thut, nicht straflos mache und dass Gott, der dasselbe bestrafe, nicht ungerecht sei, da er ja bei seinem Gericht lediglich das Thun der Menschen in Betracht ziehen werde (III, 5 f. u. II, 6—10 f., cf. die ganz ähnliche Zurückweisung der hier bekämpften Consequenz der Prädestinationslehre Mc. 14, 21: Zwar des Menschen Sohn gehet hin, wie von ihm geschrieben stehet; wehe aber dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verrathen wird! Es wäre demselben Menschen besser, dass er nie geboren wäre).

Zugleich benutzt er die Gelegenheit, Gegnern, die ihm — als Consequenz seiner Lehre von der Erfüllung der Weissagungen — die Meinung supponirt haben: *ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*, die Versicherung zu geben, dass ihr *κρίμα ἔνδικον* sei (V. 8).

Anmerkung. In völlig unzulässiger Weise übersetzt Weiss den Satz: *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον* — der nur bedeuten kann: „denn wie wird Gott die Welt richten = wie, d. h. nach welchem Princip, wird Gott beim Weltgericht verfahren, und offenbar eine Zurückweisung auf die Schilderung des göttlichen Gerichts in Cap. II, V. 6—10 enthält — mit: „denn wie könnte Gott Weltrichter sein", und ergänzt dazu: „wenn er ungerecht wäre". Gegen diese Uebersetzung ist einzuwenden:

1. dass das „wenn er ungerecht wäre", ohne welches die Weiss'sche Uebersetzung eine offenbare Blasphemie ergäbe („wie könnte Gott die Welt richten"?!) und auf

welchem deswegen dem ganzen Zusammenhange nach der Hauptton liegt, im griechischen Texte nicht einmal angedeutet ist;

2. dass, wenn wir zugeben wollten, der Satz, „wenn er ungerecht wäre", sei zu ergänzen, Paulus gegen ein elementares Gesetz der griechischen Syntax verstossen haben würde, indem er nämlich in der *ἀπόδοσις* eines irrealen Bedingungssatzes, denn ein solcher wäre doch hier jedenfalls zu ergänzen, den modus realis gesetzt hätte;

3. dass „er wird richten" ebenso wenig „er könnte richten" bedeutet, als Herr Professor Weiss geneigt sein dürfte, die bescheidene Frage: „wie werden Sie diese Stelle erklären"? mit dem höhnisch-fragenden Ausrufe: „wie könnten Sie diese Stelle erklären"?! für identisch zu halten.

Dann fährt der Apostel fort:

(V. 9) *τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντες ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* (V. 10) *καθὼς γέγραπται κτλ.* Hierauf folgt eine Reihe von Schriftstellen, die von der Verderbtheit der Menschen Zeugniss ablegen (V. 10—18). Dann heisst es weiter (V. 19) *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* (V. 20) *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπτον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.*

Für die Erklärung dieser Stelle erscheint es mir vor Allem wichtig, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die Behauptung, dass Juden und Heiden insgesammt *ὑφ' ἁμαρτίαν* seien (V. 9), zu den vorangehenden Erörterungen unseres Briefes steht. Den von Bleibtreu und Hofmann gemachten — schon von Weiss zurückgewiesenen — Versuch, diese Behauptung in Cap. III, V. 4 resp. V. 5—8 zu finden, hoffe ich durch die oben (S. 279 f.) gegebene Analyse des betreffenden Abschnittes hinreichend widerlegt zu haben; aus den Ausführungen V. I, 18 — II, 20 — worauf sich nach Weiss Paulus beziehen soll — folgt aber gerade das Gegentheil. Denn einerseits sagt Paulus in I, 18 f. nur, dass die *ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* die bösen Menschen treffen werde, woraus doch keines-

wegs folgt, dass er alle Menschen für böse erklärt, andererseits setzt die Ankündigung (II, 7—10), dass beim Endgerichte die, welche Böses thun, bestraft, die, welche Gutes thun, belohnt werden sollen, doch unbedingt voraus, dass der Mensch wirklich das Gute, welches Gott von ihm verlangt, zu leisten im Stande, also nicht in Folge der Herrschaft der Sünde zu allem Guten ungeschickt ist. Da nun ferner die Ausführungen in II, 11—29 nur unter Voraussetzung der Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes durch Juden und Heiden verständlich sind, müssen wir zu dem Schlusse kommen, dass die Behauptung: alle Menschen seien unter der Gewalt der Sünde (und in Folge dessen unfähig, das zu leisten, was Gott von ihnen verlangt), in den vorangehenden Erörterungen des Römerbriefes nicht nur nicht enthalten ist, sondern mit denselben sogar im schroffsten Widerspruche steht. Daraus folgt, dass *προηιτιασάμεθα* sich keinesfalls auf etwas im Römerbriefe Vorhergehendes, sondern nur auf eine den Römern — die ja doch schon Christen waren und die Lehre des Paulus jedenfalls der Hauptsache nach längst kannten — bereits von früher her bekannte Aeusserung resp. Lehre des Paulus beziehen kann. Da nun — wie soeben gezeigt — diese Lehre („*Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι*“) im schroffsten Gegensatze zu den vorangehenden Erörterungen unseres Briefes steht, liegt die Annahme nahe, dass Paulus diesen Satz auch formell als im Gegensatz zu seinen bisher entwickelten Gedanken stehend einführt, und dass wir deshalb *προέχεσθαι* nicht — wie Weiss will S. 158 — mit „für sich etwas voraus haben“ (eine Uebersetzung, gegen die, abgesehen von ihrer — durch die Thatsache, dass nicht *προέχεσθαι*, sondern das Activ *προέχειν* die bei der bisherigen Exegese vorausgesetzte Bedeutung „etwas voraushaben“ hat, verursachten — Unbehilflichkeit, auch die Thatsache spricht, dass — wie die Exegese von V. 19 ergeben wird — im Folgenden gar nicht von dem Verhältnisse der Juden zu den Heiden die Rede ist) zu übersetzen haben, sondern es in dem — gerade für das Medium wohl bezeugten — Sinne von „vorspiegeln“ nehmen müssen.

Dann würde Paulus sagen:

V. 9. „Doch wie? spiegele ich etwas vor? (d. h. setze ich mich durch das oben Gesagte mit meiner euch als integrirender Bestandtheil meiner Lehre von früher her bekannten Behauptung [V. 9b], dass alle Menschen in der Gewalt der Sünde seien und in Folge dessen kein Einziger das Gesetz erfüllen könne, in Widerspruch?). Durchaus nicht. Ich habe nämlich früher die Beschuldigung ausgesprochen, dass sämmtliche Juden und Heiden unter der Gewalt der Sünde seien. (Diese Beschuldigung aber ist nicht — wie es nach dem oben Gesagten scheinen könnte — falsch, sondern wahr, und zwar deshalb, weil sie in der Schrift begründet ist); V. 10: es stehet nämlich geschrieben u. s. w. (folgen sieben nicht dem Pentateuch, sondern anderen biblischen Büchern entlehnte Belegstellen V. 10—18).

Darauf heisst es weiter (V. 19):

οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος ὁ τῷ θεῷ.

Der Vergleich mit II, 2 lässt vermuthen, dass Paulus durch das *οἴδαμεν* eine allgemeine Maxime einführt, durch deren Berücksichtigung er den Beweis noch vervollständigen will, und es dürfte nun zunächst darauf ankommen, aus den vorliegenden Worten zu bestimmen, wie diese Maxime eigentlich gelautet hat. Dass *ὁ νόμος* an der ersten Stelle das Alte Testament, an der zweiten das (mosaische) Gesetz im engeren Sinne bezeichnet, ist von Weiss (S. 163 f.) bereits überzeugend nachgewiesen worden; ich kann mich deshalb auf den Hinweis beschränken, dass diese Uebersetzung durch den als Thema dieser Abhandlung bezeichneten Grundsatz viel besser legitimirt wird, als durch die den Stempel der Verlegenheit an der Stirn tragende Behauptung: *νόμος* erhalte keine andere Bedeutung (als die von „Gesetz im engeren Sinne"), wenn die Schrift im weiteren Sinne so genannt werde (Weiss, S. 164); besondere Schwierigkeiten dagegen bereitet die Thatsache, dass unsere Stelle scheinbar keine allgemeine

Maxime enthält, die mit dem, was wir sonst von der Ansicht des Paulus über die Schrift wissen, in Einklang zu bringen ist. Uebersetzen wir nämlich: „Bekanntlich aber redet das Alte Testament Alles, was es sagt, zu den Juden, damit jeder Mund verstumme und die ganze Welt (= Jedermann) Gott ‚straffällig' sei", so würde sich ergeben, dass nach Paulus das Alte Testament lediglich bestimmt sei, die Sündhaftigkeit und „Zornverfallenheit" der Menschen zu constatiren, während doch aus Cap. IV und zahlreichen anderen Stellen zweifellos hervorgeht, dass dem Apostel die Heilsweissagungen als ein sehr wesentlicher — wenn nicht der wesentlichste — Bestandtheil der Schrift erscheinen. Ausserdem ist gegen diese Auffassung zu bemerken, dass bei ihr das τοῖς ἐν τῷ νόμῳ als völlig überflüssiger Zusatz erscheint, da es den Lesern des Römerbriefes doch jedenfalls bekannt war, dass Gott im Alten Testament zu den Juden redet und der Gedanke: das Alte Testament sei lediglich dazu bestimmt, die Sündhaftigkeit und „Zornverfallenheit" der gesammten Menschheit zu constatiren — auch ohne τοῖς ἐν τῷ νόμῳ in V. 19 völlig klar ausgesprochen wäre. Diesen Schwierigkeiten sucht nun Weiss auf eine ganz eigenthümliche Art und Weise aus dem Wege zu gehen. Nach ihm verfolgt Paulus in III, 19 die Absicht, die „dünkelhaften Juden" von dem Wahne zu heilen, die in V. 10—18 citirten „Schriftstellen (von denen die aus Ps. 14 entnommenen V. 10. 11. 12 wirklich ursprünglich auf Heiden, auf Babel, sich beziehen), könnten auf sie selbst, auf die Juden keine Anwendung finden, und sie brauchten sich dieselben gar nicht mit anzuziehen (?!), als ob auch sie mit darin verurtheilt würden"; er lässt also den Apostel sagen: „Bekanntlich aber redet das Gesetz Alles, was es sagt, zu den Juden, damit jeder (also auch der Juden) Mund verstumme und die ganze Welt (also auch die Juden) straffällig sei (S. 163—165). Gegen diese Ansicht ist

1. wiederum geltend zu machen, dass sie keinen Gedanken ergiebt, der der wirklichen Ansicht des Apostels über das Alte Testament entspricht;

2. spricht gegen sie die Thatsache, dass es Paulus sonst

niemals für nöthig hält, die Gültigkeit eines Bibelwortes für die Juden erst noch speciell nachzuweisen, vielmehr immer als allgemein herrschende Ansicht die erkennen lässt, dass alle Bibelworte sich zunächst (und ausschliesslich) auf die Juden beziehen (cf. besonders Cap. IV) und deswegen immer nur sein Augenmerk darauf richtet, entweder ihre Ungültigkeit für die Juden (cf. bes. Gal. III) oder ihre Gültigkeit für die Heiden (Röm. IV) zu erweisen.

War es aber allgemein herrschende Ansicht, dass die Aussprüche des Alten Testamentes sich nur auf die Juden beziehen und sehen wir den Apostel vielfach bemüht, dieser Anschauungsweise entgegenzutreten, so dürfen wir vermuthen, dass er auch hier — wo jedenfalls vom Geltungsbereiche der Schriftworte die Rede ist — dieselbe bekämpft; mit anderen Worten: dass V. 19 dem Nachweise gewidmet ist, dass die in V. 10—18 angeführten Schriftstellen sich nicht blos auf die Juden, sondern auch auf die Heiden beziehen. Dieser Nachweis wäre freilich höchst überflüssig, wenn — wie Weiss annimmt (S. 165) — Paulus die „Zornverfallenheit" sämmtlicher Heiden schon in Cap. I nachgewiesen hätte; da aber unsere bisherige Betrachtung ergeben hat, dass Paulus in Cap. I u. II immer nur die Ansicht ausspricht, dass Juden und Heiden, wenn sie Böses thun (und böses Thun billigen) beim Endgericht Bestrafung zu gewärtigen haben, ist er unerlässlich und kann, da V. 19 schon die Schlussfolgerung selbst mit enthält, nur in V. 19 enthalten sein. Sind nun die bisherigen Combinationen richtig, so muss V. 19 enthalten:

1. eine allgemeine Maxime, welche die Ansicht des Paulus über die Schrift wiedergiebt, und diese Maxime kann nach dem oben Gesagten nur lauten: „Die Worte der Schrift sind allerdings den Juden anvertraut (III, 2), aber sie gelten nicht nur für diese, sondern auch für die Heiden";

2. die Anwendung dieses Grundsatzes auf die in V. 10—18 angeführten Schriftworte, also den Satz: „Also gelten die verdammenden Schriftworte V. 10—18 auch für die Heiden";

3. den Schluss: „folglich sind alle Menschen ὑπόδικοι"; und diese drei Gedanken finden wir in der That aus unserem

Verse heraus, wenn wir in Betracht ziehen, dass hier offenbar die strenge Form des Syllogismus der Prägnanz des Ausdruckes zu Liebe geopfert ist und — den augenfälligen Gegensatz zwischen τοῖς ἐν τῷ νόμῳ und πᾶν bezw. πᾶς hervorhebend — folgendermassen betonen: Bekanntlich aber redet die Schrift das, was sie sagt, zu den Juden, damit jeder Mund verstumme und Jedermann Gott „straffällig" sei.

Hierauf folgt — als Schluss des ersten Haupttheiles unseres Briefes — V. 20, den ich — Bezug nehmend auf die vorangegangenen Erörterungen, aus denen unter Anderem hervorging:

1. dass νόμος zweifellos „Altes Testament" bedeuten kann;

2. dass der Apostel die „Zornverfallenheit" des gesammten Menschengeschlechts nur aus dem Alten Testamente beweist —

folgendermassen übersetze:

Somit (ergiebt sich als Resultat meiner bisherigen Betrachtung: es) wird kein einziger Mensch vor ihm (= vor seinem Forum = wenn er ihm als Weltrichter gegenüber steht) auf Grund von Werken des Gesetzes für gerecht erklärt werden, denn durch das Alte Testament kommt (uns) die Erkenntniss der Sünde (= das Alte Testament liefert uns den Beweis vom Vorhandensein der Sünde und der dadurch bedingten Unmöglichkeit, vermittelst des alten Heilsweges, nämlich durch vollständige Erfüllung der Vorschriften des mosaischen Gesetzes, Rechtfertigung zu erlangen).

Fassen wir nun die Hauptgedanken der bisher besprochenen Ausführungen des Apostels — des ersten Haupttheiles des Römerbriefes — noch einmal kurz zusammen, so sagt der Apostel:

1. Es steht ein Endgericht bevor (I, 18 ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ);

2. Bei diesem Endgericht — dem Juden wie Heiden gleichmässig unterworfen sein werden (II, 9) — wird Gott einem Jeden geben nach seinen Werken (II, 6: ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ); er wird nämlich Die, welche

Gutes gethan haben, belohnen, Die, welche Böses gethan haben, bestrafen (II, 8—9);

3. worin das Gute besteht, welches der Mensch zu thun hat, um beim Endgericht für gerecht erklärt (und infolge dessen mit der *ζωὴ αἰώνιος* [II, 7] belohnt) zu werden, sagt das Gesetz (II, 18), und deswegen wird Jeder, der das Gesetz erfüllt — mag nun diese Erfüllung in Folge einer durch Unterricht erlangten Kenntniss des Gesetzes (wie beim Juden; II, 17) oder instinctiv (wie beim Heiden; II, 18) erfolgen — beim Endgericht von Gott für gerecht erklärt werden (II, 13^{b}: *οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται*).

4. Nun erfüllt aber — wie aus dem Alten Testamente hervorgeht — kein einziger Mensch diese Bedingung (III, 9 bis 19), und daraus ergiebt sich

5. positiv: dass Jedermann beim Endgericht von Gott Strafe zu erwarten hat (III, 19);

6. negativ: dass kein einziger Mensch auf Grund von Erfüllung des Gesetzes beim Endgericht für gerecht erklärt werden wird, dass also

7. das mosaische Gesetz allerdings einen Heilsweg, und zwar — da es ja göttlicher Offenbarung seinen Ursprung verdankt — einen von Gott vorgezeichneten Heilsweg darstelle, dass es aber in Folge der Herrschaft der Sünde Niemandem gelingen werde, durch Verfolgung dieses Heilsweges wirklich zum Heile — zur Rechtfertigung beim Endgericht — zu gelangen.

Mit III, 21 beginnt der zweite Haupttheil des Römerbriefes (III, 21 — V, 21). *Νυνὶ δὲ* — heisst es V. 21 f. — *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, (22) *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.*

Lassen wir die vier ersten Worte vorläufig unbeachtet, so spricht der Apostel von einer *δικαιοσύνη θεοῦ* und sagt über dieselbe aus:

1. dass sie geoffenbart worden sei;

2. dass sie bezeugt sei vom Alten Testamente;

3. dass in Bezug auf sie die Vermittlung des Glaubens an Jesus Christus in Betracht kommt;

4. dass sie sich auf alle Gläubigen hin erstreckt.

Dass hier *δικαιοσύνη θεοῦ* keine Eigenschaft Gottes bezeichnet (Gerechtigkeit Gottes = die Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit [von welcher die richterliche Gerechtigkeit nur ein Theil ist], welche Gott besitzt), ergiebt sich zur Evidenz aus V. 22ª, da wir doch dem Paulus unmöglich den Gedanken zutrauen dürfen, entweder: Gott verdanke seine Rechtbeschaffenheit dem Glauben an Christus, oder diejenige Rechtbeschaffenheit, in deren Besitz Gott selbst ist, könne von Menschen vermöge des Glaubens an Christus erworben werden.

„Es muss daher" — folgert Weiss, der (allerdings auf einem anderen Wege) zu demselben Resultate gelangt (cf. S. 73 f. u. 170) — (mit *δικαιοσύνη θεοῦ*) „eine Beschaffenheit des Menschen gemeint sein; dann aber kann der Genitiv *θεοῦ* nur insofern die Zugehörigkeit der menschlichen *δικαιοσύνη* zu Gott oder ihre Abhängigkeit von ihm ausdrücken, als die normale Beschaffenheit des Menschen von Gott ausgeht, von ihm (durch einen gerechtsprechenden Act III, 21—23) gesetzt wird. Allerdings sollte der Mensch die vor Gott wohlgefällige Beschaffenheit selbst erwerben durch Erfüllung des ganzen Gesetzes; da aber der unter die Herrschaft der Sünde gerathene natürliche Mensch nicht im Stande ist, die Gerechtigkeit zu erwerben und darum alle Menschen, Juden und Heiden, dem Zorne Gottes und dem Verderben verfallen sind, so offenbart Gott, um ihre Errettung zu ermöglichen, im Evangelium eine Gerechtigkeit, die er selbst aus Gnaden dem Menschen beilegt." Allein auch diese Erklärung erweist sich — obgleich sie die Autorität fast sämmtlicher modernen Exegeten der paulinischen Briefe für sich geltend machen kann — bei näherer Betrachtung als unzulässig. Da nämlich Alles, was den Gegenstand der Offenbarung bildet, offenbar, sobald letztere erfolgt ist, objectiv vorhanden sein muss, muss die *δικαιοσύνη θεοῦ*, sobald ihre Offenbarung erfolgt ist — und dass dieses factisch der Fall ist, ergiebt sich aus dem Perfectum *πεφανέρωται* — ebenso

gut objectiv vorhanden sein, wie etwa nach altprotestantischem Standpunkte die Bibel nach Abschluss der dieser letzteren zu Grunde liegenden Offenbarung; bezeichnete also *δικαιοσύνη θεοῦ* eine Eigenschaft der Menschen, so müsste diese Eigenschaft sofort nach Abschluss der Offenbarung objectiv vorhanden sein, d. h. es müssten — sobald die Offenbarung erfolgt ist — alle Menschen die Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit in Folge dieser Offenbarung eo ipso besitzen und es könnte nicht mehr von einem Mittel zur Aneignung derselben die Rede sein. Bedarf aber die geoffenbarte *δικαιοσύνη θεοῦ* — wie aus den Worten *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* hervorgeht — zu ihrer Realisirung eines Mittels, so kann mit ihr keine menschliche Eigenschaft, sondern nur entweder eine Forderung Gottes an die Menschen oder ein Modus zur Befriedigung dieser Forderung gemeint sein. Da nun — wie wir oben sahen (S. 284 f.) — das mosaische Gesetz sowohl die Forderung der Rechtbeschaffenheit, als auch einen Modus zur Beschaffung derselben enthält; da ferner — wie Weiss mit Recht hervorhebt (S. 171), in V. 21 *χωρὶς νόμου* unbedingt zu *πεφανέρωται* gehört und das mosaische Gesetz bei Paulus niemals als medium revelationis, wohl aber als Product einer göttlichen Offenbarung erscheint (Gal. III, 19 und dazu Röm. VII, 22. 25): V. 21 also nur bedeuten kann, dass jetzt ausser dem Gesetze (dem Producte einer früheren Offenbarung) noch *δικαιοσύνη θεοῦ* (das Product einer jetzt — *νυνί* V. 21 — erfolgten Offenbarung) vorhanden sei; da schliesslich — wenn wir übersetzen wollten: jetzt aber ist ausser dem Gesetze die Gerechtigkeit offenbar, welche Gott von den Menschen verlangt, folgen würde, dass die neue Offenbarung nichts Neues enthält, sondern nur etwas schon im Gesetze Enthaltenes — nämlich die Forderung der Rechtbeschaffenheit und die Specialisirung dieser Forderung — wiederholt und ausserdem der Gedanke, dass die Forderung der Rechtbeschaffenheit sich nur *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας* erstrecke, gänzlich unpaulinisch ist — müssen wir zu dem Schlusse kommen: *δικαιοσύνη θεοῦ* hat an unserer Stelle die Bedeutung von

modus iustificationis d. h. Art und Weise oder Möglichkeit in den Besitz der von Gott beim Weltgericht verlangten Rechtbeschaffenheit zu gelangen und muss daher mit dem für diesen Begriff längst eingebürgerten und gerade bei der Darstellung der Lehre des Paulus stets in ausgiebigster Weise verwertheten Ausdruck: Heilsweg übersetzt werden. Da nun dieser Heilsweg göttlicher Offenbarung seinen Ursprung verdankt und der Urheber der Offenbarung Gott ist, ist es am einfachsten, das dabeistehende *θεοῦ* als gen. auctoris zu fassen und *δικαιοσύνη θεοῦ* mit: „göttlicher Heilsweg" zu übersetzen, so dass also unsere Stelle lauten würde:

„Jetzt aber ist ausser dem Gesetze (ausser dem alten göttlichen Heilswege, den das Gesetz darstellt und der durch Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes — durch die *ἔργα νόμου* — die Rechtbeschaffenheit erwerben lehrt) (noch) ein (neuer) göttlicher Heilsweg geoffenbart, (und zwar wird dieser Heilsweg) bezeugt durch das Alte Testament, (und ist) ein göttlicher Heilsweg (der zum Ziele — zur Beschaffung der Rechtbeschaffenheit — führt) vermittelst des Glaubens an Jesus Christus (und vermittelst dessen es) für alle Glaubenden (möglich ist, in den Besitz der von Gott beim Weltgericht verlangten Rechtbeschaffenheit zu gelangen).

Da nun — wegen des „*δίκαιος ἐκ πίστεως*" im Habakukcitate — alles hier über *δικαιοσύνη θεοῦ* Gesagte auch auf denselben Ausdruck in I, 17 Anwendung findet, da ferner — wie jedes Lexikon ergiebt — *δύναμις* häufig die Bedeutung von facultas hat, dürfte Cap. I, 16 f. folgendermassen zu übersetzen sein:

(V. 16) „Durchaus nicht schäme ich mich nämlich des Evangeliums: ist es doch ein göttliches (gen. auct. = von Gott dargebotenes) Mittel zur Errettung (beim Endgericht) für jeden Glaubenden, in erster Linie für den Juden, dann aber auch für den Heiden. Denn — in treuer Erfüllung einer Verheissung: es stehet nämlich geschrieben: Der durch Glauben Gerechte wird leben (wird beim Endgericht den Lohn der

Rechtbeschaffenheit, die ζωὴ αἰώνιος II, 7 erhalten) — wird in ihm (oder — da ἐν ja im Neuen Testamente häufig die Bedeutung von „durch" hat — „durch dasselbe") ein göttlicher Heilsweg offenbart (d. h. durch das Evangelium giebt Gott den Menschen Gelegenheit, in den Besitz der Rechtbeschaffenheit zu gelangen; da nun der Besitz der Rechtbeschaffenheit die einzige Möglichkeit bietet, beim Endgericht der Verdammung zu entrinnen, kann der Apostel das Evangelium mit Recht als ein Rettungsmittel bezeichnen).

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Erklärung des dritten Capitels zurück.

„Denn nicht ist ein Unterschied" — heisst es dort V. 22 ff. — „alle nämlich haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott (d. h. sind nicht berechtigt, sich Gott gegenüber zu rühmen, cf. V. 27), weil sie (nicht auf Grund von Verdienst, nicht auf Grund von Gesetzeserfüllung, deren sie sich allerdings rühmen könnten, sondern) geschenkweise, aus Gnaden für gerecht erklärt werden, vermittelst der Sündenbefreiung (die ermöglicht ist) durch Jesus Christus, den Gott in seinem Blute ausstellte als ein Sühnmittel durch Glauben (d. h. als ein Sühnmittel, dessen Wirkung durch Glauben angeeignet wird)." Diese πρόθεσις Christi nun erfolgte nach Paulus:

1. um Gottes Gerechtigkeit zu erweisen (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, d. h. um den Beweis zu liefern, dass Gott keine Sünde ungestraft oder ungesühnt vergiebt;

2. um der in der Zeit der Barmherzigkeit erfolgenden Vergebung der früher begangenen Sünden willen (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, d. h. damit Gott nicht durch seine δικαιοσύνη gehindert wäre — so lange er will — Barmherzigkeit zu üben).

3. in Rücksicht[1]) auf die jetzt (wo die Zeit der Barmherzigkeit vorüber ist und das Endgericht bevorsteht, also =

[1]) Ueber diese Bedeutung von πρὸς c. Acc. siehe die Lexica.

bei dem unmittelbar bevorstehenden Endgerichte)[1]) erfolgende Erweisung seiner Gerechtigkeit (*πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ*), damit nämlich

4. Gott — ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben — nicht beim Endgericht alle Menschen zu verdammen brauche, sondern wenigstens diejenigen, welche von dem dargebotenen Sühnmittel Gebrauch gemacht haben, für gerecht erklären kann (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*).

Zu V. 27 bemerkt Weiss (S. 188) sehr richtig, dass sich der Apostel hier des Begriffes *νόμος* bediene, „um unter ihn die neue und die alte Heilsordnung zu subsumiren und sie in ihrer charakteristischen Verschiedenheit gegenüberzustellen". Daraus ergiebt sich, dass *νόμος* hier denselben Sinn hat, wie *δικαιοσύνη* in V. 21 und dass also V. 27 lautet:

„Wo ist nun das Rühmen (= das Recht sich zu rühmen, cf. V. 23); es ist ausgeschlossen. Durch welchen Heilsweg? Durch den (der vermittelst) der Werke (das Heil erreichen lehrt?). Nein (denn wer durch *ἔργα νόμου* Rechtfertigung erlangte', hätte wohl das Recht sich vor Gott zu rühmen); sondern durch den Heilsweg (der vermittelst) des Glaubens (zum Ziele führt)."

Gerade diese schroffe Gegenüberstellung des alten und des neuen Heilsweges veranlasst nun den Apostel, die — wie wir oben sahen, in dem *χωρὶς νόμου* V. 21 nicht enthaltene — wichtigste Consequenz seiner Lehre auszusprechen, nämlich den Gedanken, dass der Glaube allein zur Beschaffung der Rechtfertigung genügt: (V. 28) „ich bin nämlich der Meinung, dass ein Mensch gerechtfertigt wird (allein) durch den Glauben, ohne (dass) ‚Werke des Gesetzes' (dabei mitwirken)". Dieser Gedanke wird allerdings ganz allgemein ausgesprochen, allein der folgende Vers ergiebt, dass der Apostel hier hauptsächlich ein bestimmtes einzelnes *ἔργον νόμου* im Auge hat, nämlich

[1]) Ueber diese Zeitbestimmung siehe Act. 17, 30 f.

dasjenige, durch welches der Mensch zu einem ἐκ τοῦ νόμου (IV, 16) wird und dessen Nothwendigkeit seine Gegner am hartnäckigsten betonten: die Beschneidung. „Oder" — fährt er nämlich fort (V. 29) — „ist Gott allein der Gott der Juden? (Ist er) nicht auch (der Gott) der Heiden? Gewiss (ist er) auch (der Gott) der Heiden, denn (V. 30) es giebt nur einen Gott und dieser wird für gerecht erklären περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως."

Für die letzten — griechisch angeführten — Worte giebt es eine ganze Reihe von Erklärungen, die sich jedoch in zwei Gruppen zusammenfassen lassen, von denen die eine behauptet, ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως seien dem Sinne nach identisch (so z. B. Augustin, Weiss), während die andere meint, dass zwischen diesen beiden Ausdrücken ein Gegensatz besteht (so Calvin, Hofmann cf. Weiss S. 192 ff.). Nun wird einerseits zugegeben werden müssen:

1. dass der bei der ersten Auffassung sich ergebende Gedanke „sowohl Juden als Heiden werden (allein) durch Glauben gerechtfertigt", durchaus paulinisch ist;

2. dass dieser Gedanke gerade derjenige ist, den wir nach den Ausführungen in V. 28—30ª zunächst erwarten müssen;

3. dass im Sprachgebrauche des Neuen Testamentes ἐκ und διά vielfach gleichbedeutend sind, und dass der Apostel Röm. IX, 30 und Gal. III, 8 von einem Rechtfertigen der Heiden ἐκ πίστεως spricht;

andererseits aber dürfte nicht zu leugnen sein:

1. dass bei dieser Auffassung das ἐκ πίστεως als überflüssiger, ja störender Zusatz erscheint, da der Gedanke, Gott rechtfertige die Beschnittenen und Unbeschnittenen allein durch den Glauben, nicht nur völlig klar, sondern auch unzweideutiger als bei der jetzigen Fassung — die ja doch eben thatsächlich zu Meinungsdifferenzen geführt hat — ausgesprochen wäre, wenn der Apostel geschrieben hätte: ὃς δικαιώσει περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως;

2. dass die Form des Satzes: ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως jeden un-

befangenen Beobachter einen Gegensatz zwischen ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως vermuthen lässt.

Da nun dieser Gegensatz — wie wir oben (S. 292, Nr. 3) sahen — in den vielfach für einander gebrauchten Präpositionen ἐκ und διά nicht liegt, könnte er höchstens in einer doppelten Bedeutung des Wortes πίστις an unserer Stelle zu suchen sein; die mit Hülfe dieser Voraussetzung gefundene Uebersetzung aber hat nur dann Anspruch auf Richtigkeit, wenn sie

1. die stilistischen Mängel der erstgenannten Auffassung vermeidet;

2. einen klaren, dem paulinischen System nicht widersprechenden Gedanken ergiebt, welcher

3. in den Zusammenhang unserer Stelle passt.

Nun wird

1. die erste dieser Bedingungen — die befriedigende Berücksichtigung des ἐκ πίστεως — durch die Uebersetzung: „welcher rechtfertigen wird die Beschnittenen auf Grund von (Verheissungs-)Treue (oder auf Grund von Verheissung; jedenfalls dem Sinne nach = weil er es verheissen hat) und die Unbeschnittenen vermittelst des Glaubens“ voll und ganz erfüllt;

2. ergiebt diese Uebersetzung einen Gedanken, den Paulus auch Röm. IV, 16 (... εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν [τὸ κληρονόμον — εἶναι κόσμου V. 13] παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ κτλ.) in ganz unzweideutiger Weise ausspricht (cf. Weiss zu der Stelle S. 226); dass aber

3. dieser Gedanke hier in den Zusammenhang passt, ergiebt sich — ebenso wie die richtige Uebersetzung von V. 31 — aus Cap. IV, welches die nähere Ausführung der in Cap. III V. 27—31 ausgesprochenen Gedanken enthält und das wir deshalb noch eingehend besprechen müssen.

Bei der Erklärung von Cap. IV bietet gleich V. 2 — εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν — eine bedeutende Schwierigkeit. Mit Recht bemerkt Weiss (S. 201), dass die Uebersetzung, „wenn nämlich

Abraham auf Grund von Werken gerechtfertigt wurde, hat er ein Recht sich zu rühmen, aber nicht Gott gegenüber" unmöglich sei: „denn wenn einer auf Grund von Werken die Gerechtigkeitserklärung Gottes erlangt hat, so kann er sich allerdings vor Gott rühmen, durch seine Werke diese höchste Anerkennung verdient zu haben." Wenn jedoch Weiss ferner meint, es bleibe also „nur übrig, die Worte *ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν* als einen selbständigen Satz zu fassen, der sich aus dem Vorigen ergänzt: *ἀλλ' οὐκ ἔχει καύχημα πρὸς Θεόν*", so liefert er keine Erklärung des wirklich vorliegenden Textes, sondern erklärt einfach, dass mit demselben nichts anzufangen sei und dass er — um einen brauchbaren Sinn zu geben — durch Conjectur verändert werden müsse. Nun ist aber die hier befolgte Art des Conjicirens, durch willkürliche Einfügung einiger angeblich aus dem Vorhergehenden zu ergänzender Worte den offenbar vorliegenden Wortlaut in sein Gegentheil zu verwandeln, in einer Weise bedenklich, dass sie — wenn überhaupt — nur im äussersten Nothfalle zulässig ist; ein solcher Nothfall liegt aber hier gar nicht vor, da eine viel einfachere und — weil sie am Texte des Apostels selbst nichts ändert — jedenfalls formell berechtigte Conjectur viel besser zum Ziele führt. Wir brauchen nämlich nur hinter *ἐδικαιώθη* ein Fragezeichen zu setzen (also V. 1—3 zu lesen: 1) *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα*; 2) *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν·* 3) *τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*), so erhalten wir einen vollkommen klaren und dem Zusammenhange entsprechenden Sinn; Paulus würde nämlich dann in V. 1—3 sagen:

„Was nun aber, werden wir sagen, dass Abraham gefunden (= angetroffen habe), unser leiblicher Ahn? (= wie nun aber, werden wir sagen, dass es [in Bezug auf die Rechtfertigung] Abraham ergangen sei?). Wenn (es sich) nämlich (herausstellen [= aus der Schrift ergeben] sollte, dass) Abraham auf Grund von Werken des Gesetzes gerechtfertigt

worden ist? (wie steht es dann mit der Wahrheit meiner Behauptung, dass die Rechtfertigung nur auf Grund von Glauben erfolge?). Er (scil. Abraham) darf sich (seiner Werke) rühmen, aber (nur Menschen gegenüber) nicht gegenüber Gott. Denn wie sagt die Schrift? Abraham glaubte dem Herrn und es (= dieser Glaube) wurde ihm als Rechtbeschaffenheit angerechnet."

Aus diesem Schriftworte nun leitet der Apostel vermittelst eines Vergleiches die Schlussfolgerung ab, dass Abraham nicht auf Grund von Verdienst — also auch nicht ἐξ ἔργων νόμου — gerechtfertigt sein könne (und deswegen nicht berechtigt sei, sich Gott gegenüber zu rühmen); und zwar sagt er:

(V. 4) τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· (5) τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.

Bedeutete in dieser Stelle τῷ ἐργαζομένῳ — wie Weiss will (S. 204) — nicht nur in V. 5 (wo es zweifellos so heisst), sondern auch in V. 4: „dem Werkthätigen, dessen Charakteristicum die Werke sind", so könnte unter ὁ μισθός nur die Fürgerechterklärung verstanden werden; V. 4 würde also bedeuten: „dem Werkthätigen aber wird die Fürgerechterklärung auf Grund von Verpflichtung (Gottes), nicht auf Grund von Gnade (Gottes) angerechnet (= in Anrechnung gebracht). Nun ist aber gar nicht abzusehen, bei welcher Gelegenheit oder zu welchem Zwecke die Anrechnung der einmal erfolgten Fürgerechterklärung des ἐργαζόμενος erfolgen soll, da diese letztere doch — ebenso wie ihr Correlat, die Verdammung — bei Paulus immer als ein einmaliger, das Verhältniss Gottes zu den betreffenden Menschen ein für alle Mal regelnder, richterlicher Act Gottes beschrieben wird, und der Gedanke, Gott sei verpflichtet, die einmal erfolgte Fürgerechterklärung bei der Beurtheilung des späteren Verhaltens des für gerecht Erklärten in Anrechnung zu bringen, dem paulinischen Gedankenkreise absolut fern liegt. Ausserdem spricht gegen diese Uebersetzung die Thatsache, dass im vorhergehenden wie im folgenden Verse

nicht von der Anrechnung der Fürgerechterklärung, sondern von der Anrechnung des Glaubens die Rede ist und die Gegenüberstellung von *τῷ ἐργαζομένῳ* und *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δέ*, sowie das *οὐ — κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα* vermuthen lässt, dass in unserem Verse von den *ἔργα νόμου*, dem einen Mittel zur Erlangung der Fürgerechterklärung und somit eben nicht von der Anrechnung, sondern von der Erlangung resp. Ertheilung der Fürgerechterklärung die Rede ist.

Freilich trifft diese Vermuthung selbst wiederum nicht das Richtige. Allerdings nämlich würde V. 4 den vermutheten Sinn enthalten, wenn wir übersetzen dürften: „dem Werkthätigen nämlich wird die Fürgerechterklärung auf Grund von Verpflichtung (Gottes), nicht auf Grund von Gnade (Gottes) zu Theil; diese Uebersetzung involvirt jedoch eine Vergewaltigung des Textes, da *λογίζεσθαι* nie und nimmer „zu Theil werden, zuertheilt werden" heisst; von der Bedeutung „anrechnen" oder — was dem Sinne nach durchaus dasselbe ist, freilich aber durch seine Form die Erschleichung des Sinnes „zuertheilen", besser verdeckt — „zurechnen" aus kommen wir aber immer wieder zu der zuerst besprochenen Uebersetzung, da eben unter dem *μισθός* des Werkthätigen nur die Fürgerechterklärung, nicht aber die Rechtbeschaffenheit (= *δικαιοσύνη* in V. 5) verstanden werden kann. Nun hat Godet vermuthet (cf. Weiss S. 204), dass *τῷ ἐργαζομένῳ* sich „auf den Lohnarbeiter im gewöhnlichen Leben" beziehe. Allein der Gedanke, dass einem Arbeiter sein Lohn angerechnet werde, ist — da das Charakteristische des Lohnes doch eben darin besteht, dass er ausgezahlt wird — nur verständlich, wenn wir ergänzen: „auf früher gemachte Schulden" oder „zu späterer Auszahlung"; zu einer solchen Ergänzung liegt jedoch nicht die geringste Veranlassung vor. Nun richtet sich aber die Höhe des Lohnes, den ein Arbeiter zu bekommen hat, nach der Grösse der von ihm geleisteten Arbeit; hat er viel geleistet, so hat er viel Lohn zu beanspruchen, hat er wenig geleistet, wenig; die Bestimmung darüber, wie viel er in jedem

einzelnen Falle zu erhalten hat, hängt also nicht ab von der Gnade des Arbeitgebers, sondern von dem Umfange der Leistung und somit von dem Umfange der dem Arbeitgeber durch die Leistung des Arbeiters letzterem gegenüber erwachsenen Verpflichtung. Da nun λογίζεσθαι auch die Bedeutung: „berechnen, bestimmen" hat — (eine dritte Bedeutung ist schon III, 28 vorgekommen) — würde, wenn wir dieselbe hier annehmen, V. 4 den eben ausgesprochenen Gedanken ergeben und zu übersetzen sein: „dem Arbeitenden nämlich (= wenn Jemand nämlich arbeitet) wird der (ihm zukommende) Lohn (= wie viel Lohn er zu bekommen hat) nicht nach Massgabe von Gnade, sondern nach Massgabe von Verpflichtung (= nach Massgabe der Höhe der durch die Leistung des Arbeiters dem Arbeitgeber erwachsenen Verpflichtung) berechnet (oder bestimmt)."

Vergleichen wir diese Worte mit V. 5, so ergiebt sich:

1. dass hier offenbar ein Vergleich vorliegt;

2. dass dieser Vergleich in doppelter Weise ein indirecter ist, da

a. dem „Arbeitenden" nicht der „Werkthätige", sondern der „nicht Werkthätige" und

b. dem κατὰ ὀφείλημα nicht κατὰ χάριν im Allgemeinen, sondern ein einzelner Gnadenact gegenübergestellt wird.

Daraus folgt wiederum, dass in V. 4 und 5 in Wirklichkeit sechs Sätze enthalten sind, diese aber können nur folgende sein:

1. Wenn Jemand arbeitet, so hängt die Bestimmung darüber, wie viel Lohn er erhalten soll, nicht von der Gnade des Lohnherrn ab, sondern von der Höhe der durch die geleistete Arbeit dem Lohnherrn erwachsenen Verpflichtung.

2. Wenn aber Jemand nicht arbeitet, so hängt die Bestimmung darüber, wie viel Lohn er erhalten soll, ganz von der Gnade des Lohnherrn ab.

Daraus folgt — (und in dieser Folgerung aus einer allgemein anerkannten Thatsache liegt eben der Nerv des paulinischen Beweises) —,

3. dass nicht demjenigen, welcher das mosaische Gesetz erfüllt, sondern

4. nur demjenigen gegenüber, der es nicht erfüllt, von Gnade Gottes und in Folge dessen auch

5. nicht dem Ersteren, sondern

6. nur dem Letzteren gegenüber von einem einzelnen Gnadenacte Gottes die Rede sein kann.

Nun ist aber, — schliessen wir im Sinne des Apostels weiter —

7. in Bezug auf Abraham (V. 3) von einem einzelnen Gnadenacte Gottes (der Anrechnung des Glaubens „als Etwas, was er an sich nicht ist" [Weiss, S. 206], nämlich als Rechtbeschaffenheit) die Rede und daraus folgt

8. dass Abraham nicht auf Grund von Verdienst, sondern aus Gnaden für gerecht erklärt worden ist, und also

9. nicht berechtigt ist, sich Gott gegenüber zu rühmen.

Nachdem so Paulus nachgewiesen:

1. (negativ) dass Abraham nicht ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt wurde und deswegen auch nicht καύχημα πρὸς θεόν habe — und durch die Art und Weise der Beweisführung zugleich

2. (positiv) den Nachweis erbracht hat, dass die Rechtfertigung aus Glauben im Alten Testament wohlbezeugt sei (III, 21), und dass er somit durch diese Lehre das Alte Testament nicht sowohl aufhebe, als vielmehr zur Geltung bringe (woraus sich die Uebersetzung von III, 31 von selbst ergiebt), wendet er sich — nach Anführung noch einiger, diesen zweiten Nachweis unterstützenden Schriftstellen (IV, 6—8) — zur Erörterung der Frage: ob die Rechtfertigung aus Glauben auch für Heiden möglich sei.

(9) „Bezieht sich nun" — heisst es V. 9 ff. — diese Seligpreisung (nur) auf die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen? Ich meine nämlich (die Seligpreisung), dem Abraham wurde sein Glaube als Rechtbeschaffenheit (d. h. als Dasjenige, was die unerlässliche Bedingung der Fürgerechterklärung ist) angerechnet.

(10) In welchem Zustande befand sich denn Abraham, als die Zurechnung erfolgte? War er schon beschnitten oder noch unbeschnitten? Er war noch nicht beschnitten, sondern noch unbeschnitten (folglich also ist Abraham im unbeschnittenen Zustande der Vater aller Gläubigen).

(11) Und er erhielt das Zeichen der Beschneidung als Bestätigungszeichen der durch seinen im unbeschnittenen Zustande bewiesenen Glauben erworbenen Rechtbeschaffenheit, damit er wäre

1. durch Vorhaut (= als Unbeschnittener) der[1]) Vater aller Gläubigen, damit diesen durch Anrechnung (des Glaubens) Rechtbeschaffenheit zu Theil werde ([cf. S. 298 Nr. 7] und sie in Folge dessen für gerecht erklärt werden können);

2. durch Beschneidung (= als Beschnittener) der Vater nicht nur

a. für die aus der Beschneidung (= für die Beschnittenen), sondern auch

b. für diejenigen, welche in den Spuren des von unserem Vater Abraham in unbeschnittenem Zustande bewiesenen Glaubens wandeln (= dieselbe Glaubensstärke entwickeln wie der unbeschnittene Abraham).

Anmerkung. Zur Vertheidigung der hier gegebenen Uebersetzung der Worte *καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* — erlaube ich mir anzuführen:

1. dass Paulus — wie Weiss (S. 222 f.) mit Recht sehr energisch geltend macht — in V. 16 ausdrücklich sämmtliche Beschnittene als *σπέρμα Ἀβραάμ* anerkennt;

2. dass der bei derselben sich ergebende Gedanke — wie die folgende Besprechung des Zusammenhanges unseres Abschnittes zeigen wird — ein unentbehrliches Glied der Beweiskette des Apostels bildet;

[1]) Bekanntlich steht im Griechischen das Prädicatsnomen stets ohne Artikel.

3. dass die aus der von Weiss gegebenen Erklärung folgende Uebersetzung: „und (damit er wäre) ein Vater von Beschnittenen, nämlich von solchen Beschnittenen, die nicht allein beschnitten sind, sondern auch wandeln u. s. w., deshalb unzulässig ist, weil

a. in diesem Falle die Worte: „die nicht allein beschnitten sind, sondern auch wandeln", nähere Bestimmung zu *περιτομῆς* sind und deshalb im Genitiv stehen müssten;

b. diese Uebersetzung — wie übrigens Weiss (S. 214) selbst zugiebt — dem zweiten *τοῖς* nicht gerecht wird. —

(13) Nicht nämlich durch Gesetzeserfüllung, sondern durch vermittelst des Glaubens erworbene Rechtbeschaffenheit ist für Abraham und seine Nachkommen die (Erfüllung der) Verheissung: er solle der Welt Erbe sein (im Sinne des Paulus: er solle Mitglied des Gottesreichs sein), bedingt.

(14) Sind nämlich Die, welche das Gesetz erfüllen, die Erben, so ist der Glaube zwecklos und die Verheissung hinfällig.

(15) Denn das Gesetz erzeugt (wenn es übertreten wird — und dies ist ja bei dem mosaischen Gesetze wegen der Herrschaft der Sünde immer der Fall) Zorn; in einem Punkte aber, über den es kein Gesetz giebt, ist auch keine Uebertretung möglich.

(16) Deswegen (erfolgt die Ertheilung der *κληρονομία*) auf Grund von Glauben (oder: deswegen ist die Verheissung — natürlich in Bezug auf ihre Erfüllung — bedingt durch Glauben) (und zwar deshalb), damit (für Gott, der die *κληρονομία* ertheilt, lediglich) die Gnade in Betracht komme (wäre nämlich die Erfüllung der Verheissung an die Bedingung gesetzlichen Thuns geknüpft, so wäre Gott einerseits verpflichtet, demjenigen, der diese Bedingung erfüllt, mit der *κληρονομία* zu belohnen, andererseits aber auch, sie dem, der die Bedingung nicht erfüllt, zu versagen) (und) damit die Verheissung (nicht hinfällig sei, sondern) unbedingt gelte für sämmtliche Nachkommen Abrahams, nicht allein für Die, welche es dem Gesetze nach (in Folge des gesetzlichen, den Antheil am Alten

Bunde und dessen Verheissungen bedingenden Actes der Beschneidung) sind, sondern auch für die, welche es (= Nachkommen Abrahams) sind auf Grund des Glaubens Abrahams (= auf Grund einer auf Glaubensgleichheit beruhenden Wesensähnlichkeit mit Abraham),

(17) der — gemäss dem Schriftworte: „zum Vater vieler Völker habe ich Dich gemacht" — unser Aller Vater ist u. s. w.

Die eigenthümliche Schwierigkeit für das Verständniss des soeben übersetzten Abschnittes scheint mir vor Allem darin zu liegen, dass Paulus die Behandlung der beiden Schriftworte: ἐλογίσθη etc. und κληρονόμον etc. — ebenso wie in IV, 1—8 die Beweisführung für die Bezeugung seines Heilsweges im Alten Testament und die Nichtberechtigung Abrahams, sich Gott gegenüber zu rühmen — nicht genau auseinander hält, und ich will deshalb — zugleich um den Beweis für die Richtigkeit meiner Uebersetzung zu erbringen — zum Schlusse den Versuch machen, die in IV, 9—17 entwickelten Gedanken noch einmal in anderer Gruppirung vorzuführen.

Paulus scheint mir folgendermassen zu argumentiren: „Aus dem Alten Testamente ergiebt sich, dass Abraham auf Grund von Glauben für gerecht erklärt worden ist. Als dies erfolgte, war Abraham noch nicht beschnitten, sondern noch unbeschnitten und daraus ergiebt sich, dass Abraham als unbeschnittener der Vater aller Gläubigen ist und dass somit Alle — gleichgültig ob beschnitten oder unbeschnitten — Rechtfertigung erlangen können, wenn sie nur so wie Abraham glauben" (cf. auch IV, 23).

Dagegen konnte nun aber mit vollem Rechte geltend gemacht werden, dass die dem Abraham für sich und sein σπέρμα zu Theil gewordene Verheissung τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου in der Schrift ausdrücklich an die Bedingung der Beschneidung geknüpft sei (Gen. 17, 7—10. 14). Diesen Einwand hat Paulus im Galaterbriefe (III, 15—29) dadurch zurückzuweisen gesucht, dass er — auf die Singularform τῷ σπέρματι sich steifend — behauptete: unter dem σπέρμα Abrahams sei Christus zu verstehen (V. 16 f.) und deswegen seien nicht die Juden, sondern die Christen — und zwar wegen

ihrer Zugehörigkeit zu Christus — *κληρονόμοι* (V. 29). Im Römerbriefe befolgt er einen anderen Weg. Er erkennt ausdrücklich an, dass sämmtliche Beschnittenen *σπέρμα* Abrahams seien und dass deswegen jene Verheissung für alle Beschnittenen unbedingte Geltung habe (V. 16), weist aber die naheliegende und für die Juden selbstverständliche Folgerung, dass diese Verheissung nur für die Beschnittenen gelte, durch folgende Argumentation zurück:

„Abraham erhielt die Beschneidung als Bestätigungszeichen der von ihm vermittelst des Glaubens, den er als Unbeschnittener bewies, erworbenen Rechtbeschaffenheit. Daraus folgt, dass er nicht nur der Vater von denjenigen ist, welche dieses Zeichen an sich tragen, sondern auch von denjenigen Unbeschnittenen, welche die Eigenschaft besitzen, deren Besitz bei Abraham durch dieses Zeichen anerkannt wurde, und deswegen sind alle Unbeschnittenen, die wie Abraham glauben, ebenso gut wie die Beschnittenen *σπέρμα* des beschnittenen Abraham, und haben in Folge dessen ebenso wie diese Antheil an der dem Abraham für sich und sein *σπέρμα* zu Theil gewordenen und an die Bedingung der Beschneidung geknüpften Verheissung: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου.*“ (cf. hierzu III, 30 und S. 293.)

Nun bedeutet *κληρονομία* im Sinne des Paulus offenbar nichts Anderes, als: Antheil am Gottesreiche und seinen Gütern, vor Allem der *ζωὴ αἰώνιος*. Diese Güter aber werden nach II, 7 nur dem zu Theil, welcher von Gott für gerecht erklärt worden ist, und daraus ergiebt sich, dass zwei Möglichkeiten denkbar sind, in den Besitz der *κληρονομία* zu gelangen — nämlich dieselben, welche zur Fürgerechterklärung führen können: die *ἔργα νόμου* und die *πίστις*.

So erklärt sich die Möglichkeit und Richtigkeit folgender Argumentation:

„Die Erfüllung der dem Abraham für sich und seine Nachkommen gegebenen Verheissung kann nicht an die Bedingung gesetzlichen Thuns, sondern nur an die des Glaubens geknüpft sein. Denn da es feststeht, dass *ἐξ ἔργων νόμου οὐ*

δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον αὐτοῦ (scil. θεοῦ III, 20), das Gesetz also nicht erfüllt, sondern immer nur übertreten wird und dadurch Gottes Zorn hervorruft, würde — wenn die Erwerbung der κληρονομία von den ἔργα νόμου abhinge — diese Verheissung vollkommen werthlos sein, da eben Niemand die zu ihrer Erfüllung nothwendige Bedingung erfüllen könnte. Nun liegt es aber im Charakter der göttlichen Weissagungen, dass dieselben auf jeden Fall erfüllt werden (III, 1—8. XV, 8). Soll aber jene dem Abraham zu Theil gewordene Verheissung erfüllt werden, so muss das sämmtliche σπέρμα Abraham von Gott für gerecht erklärt werden. Diese Fürgerechterklärung ist nur auf Grund von Glauben zu erlangen und daraus ergiebt sich, dass auch die Erfüllung der dem Abraham für sich und sein σπέρμα zu Theil gewordenen Verheissung: τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου nur an die Bedingung des Glaubens geknüpft sein kann."

XIII.

Die christliche Gemeindeverfassung in der Bildungszeit der kathol. Kirche.

Von

A. Hilgenfeld.

In den beiden Abhandlungen über „Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina" (Z. f. w. Th. 1890. I, S. 98—115) und über „die vorkatholische Verfassung der Christengemeinden ausser Palästina" [1]) bin ich mit steter Rücksicht auf E. Lõning's Schrift: Die Gemeindeverfassung des

[1]) Ebdas. II, S. 223—245, wo (S. 245, Z. 14 v. u.) zu lesen ist: „vor jenem Ereigniss" statt: „von jenem Ergebniss".

Urchristenthums (1889) und A. Harnack's Besprechung derselben (Theol. L.-Ztg. 1889, 17) fortgeschritten bis zu dem Untergange der christlichen Urgemeinde in Jerusalem 135.

Dieses Ereigniss hat für Löning keine grosse Bedeutung, weil er die in der christlichen Urgemeinde seit etwa 65 geschaffene monarchische Episkopalverfassung schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in dem grössten Theile der Christenheit eingeführt sein lässt (S. 117). „In Syrien, Vorderasien, Griechenland, Rom, überall finden wir Einen Bischof an der Spitze der christlichen Gemeinden stehend und ihm untergeordnet einerseits das Collegium der Presbyter, andererseits die Diakonen. Es muss sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine Verfassungsänderung vollzogen haben, deren einzelne Vorgänge mit einem dichten Schleier bedeckt sind, und es wird höchstens möglich sein, diesen Schleier nur am Saume zu lüften." Aus den Briefen des Ignatius und des Polykarpus gewinnt Löning (S. 141 f.) wenigstens folgende Wahrscheinlichkeit: Zwischen den Christen in Palästina, welche in Symeon einen monarchischen Episkopos über allen Presbytern hatten, und in Antiochien bestanden seit den frühesten Zeiten die engsten Beziehungen. So mochte man denn auch in Antiochien, vermuthlich am Anfang des 2. Jahrhunderts, Einen Episkopos als Gemeindevorstand wählen und ihn dem Collegium der Presbyter überordnen. Zu Grunde lag hier nicht die sonst überall herrschende Vorstellung, dass die Apostel die Episkopen als ihre Nachfolger eingesetzt haben, sondern nach der eigenartigen Stellung Symeon's sollte dieser Episkopos der Nachfolger des Herrn selbst sein. Diese Vorstellung war jedoch nur der Ausgangspunkt für die Entstehung des monarchischen Episkopats. Was diese Verfassungsänderung herbeiführte, was dem monarchischen Episkopate in der Christenheit den Sieg errang, waren die inneren Verhältnisse der christlichen Gemeinden. Als in den grossen Städten sich die Zahl der Christen ausserordentlich vermehrte, als gleichzeitig die Einheit und Einfachheit des Glaubens durch die mannichfaltigen gnostischen Lehren gestört wurde, erwies sich der collegiale

Gemeindevorstand, welchem die einheitliche Autorität fehlte, als unfähig, die Gemeinde zusammenzuhalten. Daher die monarchischen Episkopen, welche aber im Westen, wo man von Verwandten des Herrn als dessen Statthaltern nichts wissen konnte, nicht die Stelle des Herrn selbst, sondern nur die Nachfolge der Apostel für sich in Anspruch nahmen. So erscheint der monarchische Episkopat um die Mitte des 2. Jahrhunderts auch in Rom begründet (S. 145 f.): „War schon am Ende des ersten Jahrhunderts der Glaube weit verbreitet gewesen, dass die Apostel selbst die ersten Gemeindevorstände eingesetzt und die Gemeindeämter gegründet hätten, so musste derselbe jetzt dahin umgebildet werden, dass die Bischöfe die unmittelbaren Nachfolger der Apostel seien. — Zwar erhielt auch jeder Presbyter sein Amt durch Handauflegung, aber als die eigentlichen Nachfolger der Apostel galten doch nur die Bischöfe.“ Nicht nach den heidnischen Cultgenossenschaften, auch nicht nach dem Vorbilde der jüdischen Synagogengemeinden, welches nur ein Durchgangspunkt für die Presbyter-Organisation war, sondern von innen heraus, durch ihre eigenen Bedürfnisse getrieben, haben die Christengemeinden die Verfassungsform des monarchischen Episkopats ausgebildet, wie ihnen auch die Ausbildung eines besonderen geistlichen Standes im Gegensatz zu den Laien eigenthümlich war (S. 48 f.).

Die monarchische Episkopalverfassung der Urgemeinde soll also, als diese unterging, schon im besten Zuge gewesen sein, die beiden älteren Verfassungsgestalten des Urchristenthums, den ursprünglich demokratischen Episkopat (nebst Diakonat) im Abendlande und den im Morgenlande nach jüdischem Muster aufgekommenen Presbyterat zu verdrängen, sich sowohl die aristokratischen Presbyter als auch die von Hause aus demokratischen Diakonen unterzuordnen. Solchen Fortschritt soll der monarchische Episkopat auf doppelte Weise erreicht haben, einerseits durch seine Uebertragung von Jerusalem nach Antiochien, andrerseits durch eine Verfassungsänderung, welche in der Christenheit ausser Palästina durch ihr Anwachsen und die Stürme der gnostischen Zeit hervorgerufen ward. Aber

während der monarchische Episkopos in Antiochien als Nachfolger des Herrn selbst beibehalten ward, sollen im Abendlande die monarchischen Episkopen zu Nachfolgern der Apostel gemacht worden sein.

Immer bietet Löning, dessen Versuch, die monarchische Episkopalverfassung aus einem inneren Bildungstriebe des Christenthums zu begreifen, ja alle Anerkennung verdient, eine wesentlich andere Vorstellung, als Harnack, welcher auf Grund von E. Hatch den Episkopos als ursprünglichen Verwaltungsbeamten die patriarchalischen Alten oder Presbyter allmählich zurückgedrängt haben lässt. Löning lässt den Episkopos nicht, nachdem er in den leitenden Ausschuss der Alten eingetreten war, kraft einer besonderen charismatischen Begabung die Vollmacht der ausgestorbenen Apostel erben, in der gnostischen Zeit noch die Lehrbefugniss erhalten und im Bunde mit den ihm von Hause aus zugehörigen Diakonen die Presbyter herabsetzen zu einem berathenden Ausschusse der „Alten", welche für die verlorene Leitung der Gemeinde gewissermassen entschädigt werden durch die licentia concionandi. Aber sollte der monarchische Episkopat der Grosskirche wirklich entstanden sein durch eine in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts erfolgte Verfassungsänderung, durch welche ein demokratischer Episkopat völlig beseitigt ward?

Der Untergang der Urgemeinde in Jerusalem 135 war wohl ein harter Schlag für das im Anfang des 2. Jahrhunderts noch keineswegs vom Schauplatze der kirchlichen Entwickelung verschwundene Judenchristenthum[1]). Aber „ein Factor innerhalb der Entwickelung" des Christenthums ist das Judenchristenthum

[1]) Davon, dass das Judenchristenthum, wie Harnack behauptet, schon um das J. 100 völlig zurückgetreten sei, hat Sulpicius Severus nichts gewusst. Zu dem Befehle K. Hadrian's, dass kein Jude die Stätte des alten Jerusalem betreten dürfe, bemerkt Sulpicius Severus Chron. II, 31, 5: Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant, nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur.

noch ein halbes Jahrhundert lang auch auf dem Gebiete der Verfassung geblieben. Die Ueberbleibsel der Urgemeinde mochten verkümmern im Ostjordanlande. Der Einfluss, welchen dieselbe seit alter Zeit besonders auf das benachbarte Syrien ausgeübt hatte, konnte kaum spurlos verschwinden. Hoch angesehen blieb in der Kirche ein Judenchrist, wie Hegesippus[1]). Und der abendländische Zweig des Judenchristenthums in Rom, welchem der Hirt des Hermas und die clementinischen Bearbeitungen der petrinischen *Κηρύγματα* und *Περίοδοι* angehören, ward durch jenen Schlag weniger berührt.

Die Heidenkirche aber, welche die überwiegende Mehrzahl der ausserpalästinischen Christenheit in sich schloss, hatte sich, wie wir gesehen haben, dem monarchischen Episkopate bereits sehr angenähert und konnte in der mit K. Trajanus beginnenden Zeit äusserer Verfolgung durch den römischen Staat und innerer Gefährdung des Christenthums durch die gnostische Bewegung nur bestärkt werden auf diesem Wege. Aus der Thatsache, dass wir um die Mitte des zweiten Jahrhunderts „in Syrien, Vorderasien, Griechenland, Rom, überall — einen Bischof an der Spitze der christlichen Gemeinde stehend und ihm untergeordnet einerseits das Collegium der Presbyter, andrerseits die Diakonen" finden, schliesse ich desshalb nicht mit Löning (S. 117) auf eine Verfassungsänderung, welche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vollzogen sein müsse. Es war nur ein Verfassungsabschluss, welchen der entstehende Katholicismus vollzog durch den monarchischen Episkopat.

Hier handelt es sich hauptsächlich um die 7 Briefe, welche sich für Schriften des Bischofs Ignatius von Antiochien ausgaben, nebst dem zugehörigen Briefe des Bischofs Polykarpus von Smyrna an die Philipper. Löning (S. 125 f. 136 f.) lässt diese Schriften in dem vierten oder fünften Jahrzehnt,

[1]) Eine „entschiedene judenchristliche Richtung" kann selbst Alfred Resch (Agrapha, 1889, S. 159 f.) dem Hegesippus nicht absprechen. Dieses Werk habe ich beurtheilt in der Berliner philolog. Wochenschrift 1890, 13.

jedenfalls noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts verfasst sein. Die Briefe des Ignatius legen ihm die Vermuthung nahe, „dass die Einführung des monarchischen Episkopats in manchen Gemeinden nicht ohne innere Kämpfe vor sich gegangen ist, und in dem Collegium der Presbyter die Erinnerung an die frühere Stellung, die dasselbe eingenommen hatte, noch nicht erloschen war“ (S. 123). Einen Bischof der römischen Gemeinde kenne Ignatius noch nicht, und Polykarpus zeige, dass bei Abfassung seines Briefes der monarchische Episkopat in Philippi noch nicht bestand (S. 124). Die Schreiben des Ignatius und des Polykarpus stammen aus einer Zeit, in welcher der monarchische Episkopat in Antiochien und den Städten Vorderasiens schon vorhanden war, während in Makedonien und Rom die Collegialverfassung noch bestand. Gleichwohl soll „in Rom die Collegialverfassung vor dem Jahre 155 dem monarchischen Episkopat gewichen“ sein (S. 125). Sollte es sich aber wirklich so verhalten? Sollte der monarchische Episkopat, als er in Syrien und Vorderasien schon eingeführt war, in Makedonien und namentlich in Rom, wo er doch bald darauf nicht zu bezweifeln ist, noch gefehlt haben?

Als ein monarchischer Bischof beginnt Polykarpus, bei welchem der Name der katholischen Kirche zuerst bezeugt ist[1]): *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίππους.* Dass er sich nicht ausdrücklich „Bischof“ nennt, kann nichts bedeuten. Polykarpus beginnt als praeses presbyterii. Darauf aber, dass Polykarpus sein Schreiben nur an die Gemeinde von Philippi richtet, ohne deren Bischof im Folgenden irgend zu erwähnen, folgt noch nicht, dass dort nicht gleichfalls ein Einzelner an der Spitze der Presbyter stand. Löning (S. 124 f.) schliesst aus diesem Umstande freilich, „dass damals in Philippi der monarchische Episkopat noch nicht bestand“. Aber in der

[1]) Durch das unanfechtbare Schreiben der Gemeinde von Smyrna über Polykarp's noch nicht ein Jahr zuvor erfolgten Märtyrertod (ich meine: 156), das sog. Martyrium Polycarpi, Inscr. u. 8, 1. 16, 2: *ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.*

Gestalt, dass auch in Philippi ein Episkopos an der Spitze der Presbyter stand, wird der monarchische Episkopat keineswegs ausgeschlossen. Die Ermahnungen Polykarp's beziehen sich allerdings nur auf Diakonen (5, 2), Presbyter (6, 1), von welchen sich einer vergangen hatte und der Nachsicht empfohlen wird (C. 11), und auf die Unterordnung der Gemeinde unter die Presbyter und Diakonen (5, 3). Aber das beweist nicht, dass die Presbyter in Philippi keinen Vorsitzenden hatten, welcher Episkopos hiess. Auch die thatsächlich monarchischen Bischöfe werden von Polykarp's Jünger Irenäus immer noch als *πρεσβύτεροι* bezeichnet[1]). An einen gleichgestellten Amtsbruder in Philippi durfte Polykarpus eine besondere Ermahnung nun einmal nicht richten. Nur so viel ist richtig, dass eine so unbedingte Ueberordnung des Einen Episkopos über die Presbyter, wie sie in den Ignatius-Briefen gelehrt wird, durch den Polykarpus-Brief weder für Smyrna noch für Philippi bezeugt wird. Dient nun aber der Polykarpus-Brief, wie er vorliegt, zur Einleitung der 7 Ignatius-Briefe[2]), so wird man um so weniger umhin können, zwischen seiner ursprünglichen Gestalt und deren Ueberarbeitung ad commendandas Ignatii epistulas zu unterscheiden[3]).

---

[1]) Vgl. A. Ritschl, Altkathol. Kirche, 1. Aufl., S. 434 f., 2. Aufl., S. 419 f.

[2]) Von den 7 Briefen des Ignatius ist der letzte an Polykarpus gerichtet, an dessen Gemeinde doch schon der vorletzte (ad Smyrnaeos) gerichtet war. Der Brief an Polykarpus wird C. 6 thatsächlich wieder zu einem Schreiben an die Smyrnäer. Seine Absonderung von dem Briefe an die Smyrnäer erklärt sich genügend nur aus dem Bestreben dieses Ignatius, die Briefe durch ein eigenes Schreiben an Polykarpus anzuknüpfen an dessen Brief, welcher zu einer Einleitung oder Vorrede zurechtgemacht ward. Dem einleitenden Briefe des Polykarpus kommt entgegen ein Schlussbrief Polykarp's selbst.

[3]) Ohne Rücksicht auf meine, mit besonderer Rücksicht auf Zahn, Funk, Lightfoot unternommene Scheidung des ursprünglichen Polykarpus-Briefes von pseudoignatianischen Zuthaten (Z. f. w. Th. 1886. II. S. 180—206), welche Harnack seiner Zeit in der Theol. L.-Ztg. gar nicht bestreitend angezeigt hat, schreibt Lö-

Der Ignatius der 7 Briefe schreibt ad Smyrn. 8, 2: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Wie Christus das Haupt der katholischen Kirche ist, so soll der Bischof das Haupt der Einzelgemeinde sein. Der monarchische Episkopat wird in voller Erhabenheit über die Aemter der Presbyter und der Diakonen, vollends über die Gemeinde gepredigt. Der Bischof nimmt in jeder Gemeinde „die Stelle Gottes" ein (S. 121); es ist nur hinzuzufügen: auch Christi, wie namentlich aus Röm. 9, 1 (vgl. Eph. 6, 1. Magn. 3, 2) erhellt. Die Diakonen erscheinen zwar als dem Bischofe und den Presbytern untergeordnet, stehen aber doch dem Bischofe näher als diese, wiefern sie betraut sind mit Dienstleistung Jesu Christi (Magn. 6, 1). Da bemerkt Löning (S. 121 f.) eine Verfassungsänderung, welche „noch nicht vor langer Zeit stattgefunden und noch nicht allgemeine Anerkennung gefunden hatte". Ich habe in dem Werke über die apostolischen Väter, 1853, S. 269 f., hier vielmehr ein über die Wirklichkeit hinausgehendes Verfassungsideal gefunden. Anknüpfungen an die Wirklichkeit habe ich jedoch schon damals nicht geleugnet. Jetzt meine ich dieselben, von Löning angeregt, noch etwas genauer bestimmen zu können. Die Verfassung eines Christum vertretenden Episkopos und die Apostel vertretender Presbyter kann kein blosses Phantasiestück der pseudoclementinischen Schriften gewesen sein, sondern muss der

---

ning (S. 137): „Diese Ansicht darf wohl heute als widerlegt betrachtet werden. Vgl. Lightfoot I, 584 sq., Funk [Echtheit der Ignatius-Briefe], S. 16 f., Harnack, Patr. ap. op. 1, 1. p. XXV." Schon vor mir hatte auch G. Volkmar (Epistula Polycarpi genuina, subiuncta interpolatione Ignatiana, Zürich 1885) die Ausscheidung der pseudoignatianischen Zuthaten nach A. Ritschl's Bestimmung durchgeführt und zwar die Verurtheilung E. Schürer's (Theol. L.-Ztg. 1886, 3), aber keineswegs eine Widerlegung erfahren, wie ich in Z. f. w. Th. 1886. IV, S. 436 f. nachgewiesen habe. Solche Ausscheidung ist nothwendig, da der Polykarpus-Brief in seinem Kerne von den Ignatius-Briefen, zu deren Einleitung er in vorliegender Gestalt dient, wesentlich absticht.

syrischen Hauptstadt Antiochien, der mit der Metropole Jerusalem von vorn herein näher verbundenen Gemeinde des Ignatius in Wirklichkeit näher gekommen sein[1]). Da hat Löning schwerlich, wie Harnack (a. a. O. Sp. 428) schreibt, „einen herzhaften Schritt weiter in's Bodenlose gethan, indem er bei Ignatius von „den Christen Palästina's" den Ausgangspunkt für den monarchischen Episkopat entnommen sein lässt. „Den letzten Schritt, — mit Hülfe der Pseudoclementinen die Institution des Episkopats überall im Reiche auf das jerusalemische Vorbild zurückzuführen," hat Löning zu Harnack's Freude nicht gethan. Aber eine besondere Nachwirkung der urgemeindlichen Verfassung auf das Verfassungsideal des Ignatius darf man wohl annehmen. Die urgemeindliche Verfassung lag der heidenchristlichen von vorn herein zu Grunde, so dass auch in dieser, wie wir gesehen haben, der monarchische Episkopat aufkeimen konnte. Auf Antiochien mochte bei der nahen Verbindung mit Jerusalem die urgemeindliche Verfassung besonders einwirken. Als das Judenchristenthum die alte Metropole Jerusalem verloren hatte, lag es um so näher, die strenge Monarchie des Episkopos auf die Heidenkirche, deren ursprüngliche Metropole ja Antiochien war, zu übertragen. So wird in den Ignatius-Briefen die Verfassung des zurücktretenden Judenchristenthums, dessen Lehre Ignatius entschieden bekämpft, übertragen auf die Gemeinden Kleinasiens: Smyrna, Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia. Dass solche Uebertragung der Wirklichkeit keineswegs ganz entsprach, lehren die wiederholten eindringlichen Ermahnungen zu unbedingter Unterordnung unter den Bischof. Ausdrücklich wird vollends gesagt ad Magn. 4: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσι, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν.* In Wirklichkeit wird da, wie Polykarp's Brief bestätigt, der Episkopos noch bloss der Vorsteher des Presbyter-Collegiums gewesen sein.

---

[1]) Nach Clem. Recogn. VI, 15. X, 68 ward diese Verfassung eingeführt in Tripolis und Antiochien, nach Clem. Hom. VII, 5. 8. 12. XI, 36. XX, 23 in Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea.

So weit ist der Abstand der Wirklichkeit von dem Episkopatsideale des Ignatius freilich nicht auszudehnen, dass derselbe in Rom noch keinen Bischof gekannt hätte, „der an der Spitze der Gemeinde steht“ (S. 124). In dem Schreiben an die Gemeinde von Rom als „die erste Gemeinde der Christenheit“ erwähnt Ignatius keinen Bischof. Aber so gewiss er ohne Bischof keine wahre Christengemeinde anerkennt, muss er auch in der römischen Gemeinde, deren Vollendung er überschwänglich feiert, ein bischöfliches Oberhaupt voraussetzen. Die Unterordnung unter den Bischof konnte er der römischen Gemeinde unmöglich so, wie den kleinasiatischen, einschärfen, ohne die ihr in jeder Hinsicht nachgerühmte Vollendung aufzuheben. Als einen traurigen Ausnahmezustand bezeichnet Ignatius Röm. 9, 1 die zeitweilige Lage *τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.* Ist es denkbar, dass Ignatius auch in der durch und durch vollendeten römischen Christengemeinde solche Bischofslosigkeit vorausgesetzt haben sollte? Auf die inneren Zustände derselben geht er nicht weiter ein, als dass er bei ihr Alles als vollendet preist. Der ganze Brief geht auf in der Bitte, seinen Märtyrertod doch ja nicht verhindern zu wollen. Ebenso wenig, wie ein monarchischer Episkopat in Rom, fehlt bei Ignatius auch eine die Einzelgemeinden verbindende, die gesammte Christenheit zusammenhaltende Einheit. Die Vorstellung einer Metropole der Christenheit ist von Jerusalem übertragen auf Rom, dessen Christengemeinde schon in dem 1. Clemens-Briefe eine leitende Stellung eingenommen hatte.

In den Ignatius-Briefen kann auch Löning (S. 122) die Einsetzung des Bischofsamtes nicht auf die Apostel zurückgeführt finden, „nicht die geringste Hindeutung auf eine Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel und insbesondere der Bischöfe von Antiochien durch den Apostel Petrus“ (S. 130). Aber längst habe ich erinnert (apostol. Väter S. 269), dass Ignatius den Bischof überhaupt nicht durch Menschen sein Amt erhalten haben lässt (Philad. 1, 1, vgl. Gal. 1, 1). Jetzt füge

ich hinzu, dass ja auch in der urgemeindlichen Verfassung der Bischof keineswegs die Apostel, sondern Christum selbst vertritt. Dem Abendlande gehört die Vorstellung des 1. Clemens-Briefes an, dass die Apostel die Episkopen (oder Presbyter) und Diakonen eingesetzt und für die Fortdauer des Episkopates gesorgt haben. Als Nachfolger der Apostel sind da die Bischöfe noch nicht aufgefasst.

Das Judenchristenthum, welches noch gar nicht so abgethan war, dass es nicht in Hinsicht der Lehre von dem Ignatius der 7 Briefe noch ernstlich bekämpft werden musste, hat sich noch nicht als kirchlich geächtet, sondern als noch recht lebenskräftig gezeigt in der Empfehlung des monarchischen Episkopates. Noch in den pseudoclementinischen Umarbeitungen der petrinischen Kerygmen und Periodoi liegt zu Grunde die Vorstellung des Episkopos als des Stellvertreters Christi, welchem die Presbyter als Stellvertreter der Apostel untergeordnet sind. Da findet sich auch zuerst die Vorstellung einer apostolischen Nachfolge des Bischofs (vgl. m. apostol. Väter S. 270). Diese Vorstellung ist in die katholische Auffassung übergegangen, ohne die andere auszuschliessen, dass der Bischof, wie die Apostel, die Stelle Christi vertrete. Beide Vorstellungen, diese ältere wie jene jüngere, sind judenchristlichen Ursprungs, wie sich denn überhaupt auch in der christlichen Gemeindeverfassung die judenchristliche Grundlage nicht verkennen lässt.

Harnack's auf der von E. Hatch gegebenen Grundlage unternommener Versuch, ohne judenchristliche Grundlage die Entstehung der christlichen Gemeindeverfassung zu begreifen, enthält ja nicht bloss des Anregenden genug, sondern auch Richtiges, wie die Leugnung einer ursprünglichen völligen Einerleiheit der Episkopen und der Presbyter, welche freilich nicht zu einer ursprünglichen völligen Geschiedenheit gesteigert werden durfte. Aber Ur-Episkopen nebst Ur-Diakonen, welchen die ganze Verwaltung der Gemeinden obgelegen habe, charismatisch begabt und doch nicht Prediger des göttlichen Wortes, andererseits Ur-Presbyter als reine Gemeinde-Patriar-

chen, welche die Episkopen in ihren Senioren-Ausschuss aufnehmen und sich über den Kopf wachsen lassen, haben keinen festen geschichtlichen Boden. Löning hat m. E. mit Recht die judenchristliche Grundlage des monarchischen Episkopats und namentlich die judenchristliche Herkunft der christlichen Presbyter festgehalten, aber mit Unrecht die Einheitlichkeit der urchristlichen Verfassungsbildung preisgegeben, den heidenchristlichen Episkopat von dem judenchristlichen losgerissen und desshalb als Verfassungsänderung gefasst, was die in ernster Zeit gereifte Frucht der urchristlichen Verfassungsbildung war.

XIV.

Zwei weitere Beiträge zur Geschichte des diocletianisch-constantinischen Zeitalters.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

I. Das erste diocletianische Christenedict.

Ein Problem philologischer und historischer Kritik[1]).

Die ersten zwei Bestimmungen des ersten Edictes von 303 bieten freilich keine erheblichen kritischen Schwierigkeiten, um so mehr aber Artikel 3 und zumal 4.

---

[1]) Vgl. hierzu Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des K. Diocletianus u. s. w., Leipzig 1868, Jacob Burckhardt, Constantin der Grosse, zweite Aufl., Leipzig 1880, Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884, Ad. Harnack, An-

1. Sämmtliche Kirchen bezw. kirchliche Versammlungsorte (conventicula) der Christen sind zu zerstören (Euseb. hist. eccl. VIII, 2, Martyres Palaest. exordium, chronic., Ol. 271, ed. Migne).

Schon am Tage zuvor (23. Februar 303) war die prächtige Kirche zu Nicomedia zerstört und damit das Signal der officiellen allgemeinen Verfolgung gegeben worden (vgl. Lact. Mortes c. 12).

2. Die heiligen Schriften der Christen sollen ausgeliefert und verbrannt werden (vgl. Eus. l. c., Acta s. Felicis episcopi [Africani] [bei Ruinart, Acta martyrum sincera, Ratisbonae 1859, S. 390 f.], zumal c. 1).

---

3. Eine weitere christenfeindliche Massregel Diocletians, Maximians und des Galerius, die Confiscation mancher kirchlicher Versammlungsorte und wohl auch eines Theiles des Grundbesitzes, ist nur aus dem Mailänder Freiheitsedict von 313, welches dafür Remedur schuf, bekannt (Lact. c. 48[1]), Eus. h. e. X c. 5, Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licin. Christenverf." a. a. O. 161, Anto-

---

zeige von Mason, The persecution of Diocletian, Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 7, S. 169—174, die beiden Anzeigen Ad. Hilgenfeld's, meiner „Licinianischen Christenverfolgung", Jena 1875, und des neuhellenischen Licinius (Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX = 1876, H. 1, S. 159—167; XXVIII = 1885, H. 4, S. 508—512), meine Artikel „Christenverfolgungen" u. „Toleranzedicte" (F. X. Kraus'sche R.-E. I, Lief. 3, S. 215—288, II, Lief. 16/18, S. 885—901), sowie meine Abhandlungen „Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I." (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI = 1888, H. 1, S. 72 bis 93) und „Kaiser Maximin II. als Christenverfolger" (Brieger'sche Zeitschr. f. K.-G., XI, H. 3, S. 333—352).

[1]) Lactanz giebt den lateinischen Originaltext des Decretes; da heisst es u. A.: „Atque hoc insuper in persona christianorum statuendum esse censuimus, quod si eadem loca, ad quae antea convenire consueverant, ... priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocunque videntur esse mercati, eadem christianis sine pecunia ..... restituantur" etc.

niades, Kaiser Licinius, S. 46 f., und meine „Toleranzedicte“ a. a. O. S. 899 A) und lässt sich daher nicht ohne Weiteres einem bestimmten Verfolgungsdecret zuweisen. Dennoch ist es nicht bloss wahrscheinlich, wie ich früher annahm (s. meine „Christenverfolgungen“ a. a. O. S. 245), sondern sogar gewiss, dass jene antichristlichen Acte gerade mit unserem ersten Verfolgungsedict von 303 im Zusammenhang stehen. Denn

a. die erwähnten fiscalischen Massnahmen sind ähnlichen Charakters, wie die beiden ersten Bestimmungen unseres Decretes, auch, wie sie, habituell.

b. Die Confiscation der Kirchengüter hing sicherlich nicht zusammen mit dem zweiten und dritten Edict von 303 (Einkerkerung sämmtlicher Geistlicher und die Verfügung unmittelbaren allgemeinen Opferzwanges für diese Kategorie, Eus. h. e. VIII, 6, Mart. Pal. l. c.); denn diese Bestimmungen hatten einen temporären provisorischen Charakter und wurden demgemäss bei der Generalamnestie anlässlich der Vicennal- und Triumphfeier der Oberkaiser wieder aufgehoben (vgl. Eus. hist. eccl. VIII, 6, mart. Pal. c. 2, Lact. c. 17, Hunziker, a. a. O. S. 174 f., 2, 175, Anm. 1, Ad. Harnack, a. a. O. S. 173, meine „Christenverfolg.“ a. a. O. S. 245 f.).

c. Noch weniger hat die Einziehung der Kirchengüter mit dem schneidigen vierten Edict von 304, welches unmittelbaren allgemeinen Opferzwang gegen alle Christen verhängte (Eus. M. P. c. 3), etwas zu schaffen.

d. Es erübrigt also nur, die fraglichen antichristlichen Acte mit unserem ersten Edict in Zusammenhang zu bringen. Hunziker (vgl. zumal S. 166) hat sich diesen integrirenden Theil des ersten Verfolgungsrescriptes entgehen lassen.

---

4. a. Sämmtliche überzeugungstreuen Christen, Freigeborene wie Sklaven, verfielen dem bürgerlichen Tode, der sog. ἀτιμία, bezw. sie blieben demselben verfallen.

α. Gegen sämmtliche glaubensstarken christlichen Freien aller Grade wurde der bürgerliche Tod verhängt; gegen alle ohne Unterschied des Standes sollte von jetzt ab die Folter zulässig sein; kein Christ soll ein Ehrenamt bekleiden dürfen; er hat kein Recht, wegen Misshandlung, Ehebruch und Schädigung seines Eigenthums den Schutz der Gerichte anzurufen; dagegen soll einem Heiden jede Anklage gegen Christen gestattet sein (vgl. Eus. Mart. Pal., exordium, h. e. VIII, 2 [völlig gleichlautender Bericht!], Lact., ed. Hurter, c. 13 [= c. 12, ed. Le Nourry, O. s. B.]).

β. Alle überzeugungstreuen christlichen Sklaven sollen jede Aussicht verlieren, jemals „liberti" (Freigelassene) zu werden (Lact. c. 13 [Schluss], Eus. l. c., Rufin. Aquilei. Hist. eccl. zu Eus. hist. eccl. VIII. 2).

Zu dieser sachlichen Interpretation von Eus. M. P. Exordium (identisch mit H. e. VIII, 2) und Lact. c. 13, der beiden entscheidenden Quellenstellen, gelange ich im selbständigen Anschluss an Hunziker's scharfsinnige, überzeugende Kritik (a. a. O. S. 162—166).

Bezüglich der eusebianischen Stelle nimmt Hunziker (S. 164) mit Fug an, dass „diese Fassung (im Gegensatz zur „ausmalenden Paraphrase" des Edicts Seitens des Lactanz) deutlich den Stempel der Sprache und Kürze der officiellen Verfügung trägt" („ἥπλωτο . . . . γράμματα, τὰς μὲν ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος (κατα)φέρειν, τὰς δὲ γραφὰς ἀφανεῖς πυρὶ γενέσθαι προστάττοντα, καὶ τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους ἀτίμους, τοὺς δὲ ἐν οἰκετίαις, εἰ ἐπιμένοιεν τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ προθέσει, ἐλευθερίας στερίσκεσθαι (στερεῖσθαι) προαγορεύοντα"). Es werden hier zwei Klassen von Christen unterschieden: οἱ μὲν τιμῆς ἐπειλημμένοι = die Freigeborenen aller Grade, die im Besitze der bürgerlichen Ehren Befindlichen — diese sollen, falls sie überzeugungstreu bleiben, sämmtlich dem bürgerlichen Tode verfallen („ἄτιμοι") —, und οἱ δὲ ἐν οἰκετίαις (= die Sklaven); diese sollen, falls sie an ihrem Glauben festhalten, ἐλευθερίας στερίσκεσθαι, d. h. sie sollen dauernd un-

fähig bleiben, jemals frei zu werden. Auch Lactanz c. 12 erwähnt beide Klassen von Christen („postridie propositum est edictum, quo cavebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent, ex quocunque ordine ac gradu venirent, adversus eos omnis actio valeret; ipsi non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent, libertatem denique ac vocem non haberent"), so jedoch, dass sich auf die Sklaven nur die Worte „libertatem denique ... non haberent = „ἐλευθερίας στερίσκεσθαι" beziehen. Rufin von Aquileja, der älteste Interpret der eusebianischen K.G., hat also das „τοὺς ἐν οἰκετίαις" correct mit „Sklaven" wiedergegeben (zu Eus. h. e. VIII, 2)[1]). Zutreffend wollte demgemäss schon Neander die ganze eusebianische Stelle durch Rufin l. c. interpretiren. Mit Fug verwirft Hunziker (S. 165 f., Anm. 1) die Ansicht des Henricus Valesius (Annot. ad Eus. h. e. VIII, 2, S. 164), dass es sich hier um freie Christen, Bedienstete u. s. w., niederen Standes handele. Ebenso bezieht Mason (bei Harnack, S. 174) das „τοὺς ἐν οἰκετίαις" mit Unrecht auf „Privatpersonen".

b. Die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass das erste Christenedict unterschiedlos über alle glaubensstarken Christen den bürgerlichen Tod verhängt hat. Hiergegen erhebt aber Th. Brieger, und zwar nach eignem Zugeständniss nur er allein, Einspruch (zusätzliche Note zu meinem Aufsatz „Kaiser Maximin II. als Christenverfolger", Briegersche Zeitschrift für K.-G. XI, II. 3 [S. 333—352], S. 339, Anm. 2). Er meint, Diocletian habe nicht „in abenteuerlicher Weise" wider alle Christen die Atimie verfügt, nur gegen die christlichen Staatsbeamten und die christlichen Hofleute; „hierfür lasse sich ein zwingender Beweis erbringen". Schade, dass Brieger

[1]) Nicht immer giebt Rufin den eusebianischen Text so genau wieder: Ich habe u. A. schon längst die Willkür gerügt, mit welcher der Presbyter von Aquileja Eus. h. e. X, c. 8, Nr. 17 interpretirt hat (s. meine „Licinian. Christenverf.", S. 62 f., Anm.).

uns seinen „zwingenden Beweis“ vorenthält. Nur dann kann man eine beschränkte Atimie herausbringen, wenn man Eus. M. P. Exordium das „τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους κτλ. nur auf die Christen von Stand beziehen will; eine derartige Deutung schliesst aber, wie soeben dargethan wurde, der historische Zusammenhang aus. Die Ausdehnung des bürgerlichen Todes auf alle Christen war auch durchaus keine unbestimmt abenteuerliche Massregel. Im Gegentheil: „Jene (d. h. die von Diocletian Galerius gegenüber gestellte Bedingung „rem [= die Befehdung des Christenthums] sine sanguine transigi“, Lact. c. 11), wie dieses (das I. Edict), sind ein glänzendes Zeugniss für den genialen und umsichtigen Staatsmann, aber auch nicht mehr; denn schon das I. Edict enthält, wenn man die damalige Lage der Kirche berücksichtigt, ein Todesurtheil für dieselbe; den Weltsinn, den Ehrgeiz, den Kleinglauben, die Eitelkeit der Christen rief der Augustus auf, um die Kirche zu begraben. Dass er Grund hatte, auf sie zu speculiren, zeigt Euseb. h. e. VIII, 1“ (hier beschwert sich eben Euseb. über die weitgehende Erschlaffung der christlichen Disciplin unmittelbar vor dem Diocletian-Sturm in Folge der langen Friedensära) (s. Ad. Harnack, a. a. O. S. 171). Das gesammte erste Edict ist lediglich Diocletian's Werk (s. auch Hunziker, S. 174, 1). Hätte er sich hierauf beschränkt und nicht bald gegenüber den Hetzereien des Galerius die Besonnenheit verloren, so wäre der letzte grosse Entscheidungskampf erheblich erschwert und verlängert worden; freilich würde selbst ihm, wie später Maximin II., der moralische Beistand der heidnischen Massen gar bald versagt, ja ihr passiver, aber mächtiger Widerstand gegenüber der staatlichen Intention, eine grosse Masse von Mitbürgern, darunter viele ihrer nächsten Verwandten, als rechtlose Parias zu behandeln, sich bald lebhaft geregt haben[1]). Aus den Einzelbestimmungen des Decretes

[1]) Antoniades (S. 34 f.) charakterisirt das erste Christenedict von 303 sehr ungenügend: Zwar bemerkt er zutreffend: „Es lag durchaus nicht im Plane des Kaisers, die Christen gänzlich auszurotten, er wollte sie nur als eine öffentliche Reli-

erhellt auch dessen juridische Basis: Die Christen werden als „maiestatis rei“ (Zulässigkeit der Tortur gegen Christen jeden Standes!) und als Besitzer „magischer Schriften“ gemassregelt.

II. Noch einmal die constantinischen Verwandtenmorde. Eine Erwiderung[1]).

Meine „Verwandtenmorde Constantin's d. Grossen“ (s. S. 320, Anm. 1) haben mir — drei literarische Widersacher eingebracht: Der erste, Hettner, ist nicht schlimm, er bekämpft bloss meine Fausta-These („Römische Münzschatzfunde“, Westdeutsche Zeitschr. VI = 1887, S. 148), der zweite, O. Seeck, ficht gar das Ganze an und „hält überhaupt die Ergebnisse meiner Abhandlung für verfehlt“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIII = 1890, II. 1 [S. 63—77], S. 63). Victor Schultze stimmt einfach den Seeck'schen Einwendungen zu (Theologisches Lit.-Blatt, 1890, Nr. 2). Da Seeck indess in seinen detaillirteren Ausführungen ausschliesslich gegen vier Thesen polemisirt, so begnüge ich mich, seiner generellen Verdammungssentenz die achtungsvolle unbefangene Würdigung meiner Studie Seitens zweier ge-

gionspartei beseitigen, und daher begann man zunächst ihre Culturstätten und heiligen Bücher zu vernichten,“ aber gerade die wichtigste Bestimmung, die Verhängung der Atimie über alle überzeugungsfesten Christen, übergeht er.

[1]) Vgl. hierzu Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884, Jacob Burckhardt, Constantin d. Gr., zweite Auflage, Leipzig 1880, meine Abhandlungen „Arianer im römischen Martyrologium“ (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX (= 1887, H. 2, S. 220—251), „Die Verwandtenmorde Constantin's d. Grossen“ (ebenda XXX, H. 3, S. 343—377), meine Anzeige von A. Crivellucci, Eusebio, Vita di Costantino, Livorno 1888 (ebenda XXXIII = 1890, H. 1, S. 124—128), meine Artikel „Licinius der Aeltere“ u. „Licinius der Jüngere“ (Ersch-Gruber'sche Allgem. Encyklopädie, Section II, Theil 43, 1889, S. 361—366; S. 366 f.), endlich die beiden Anzeigen Ad. Hilgenfeld's, meiner „Licinian. Christenverfolgung“, Jena 1875, und des neuhellenischen Licinius (Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX = 1876, H. 1, S. 159—167; XXVIII = 1885, H. 4, S. 508—512).

diegener Kenner des diocletianisch-constantinischen Zeitalters, H. Schiller's (Historische Jahresberichte für 1887, herausgegeben von J. Jastrow, Berlin 1889, I, S. 68)[1]), und zumal Zöckler's (ebenda I, S. 104)[2]), gegenüberzustellen.

I. Die Fausta-These.

Nach dem Vorgang von Leopold von Ranke, dem ich übrigens mich nicht „blindlings" anschloss, wie Hettner meint, und Victor Schultze glaubte ich, mich stützend auf die sog. „Monodia ad Constantinum iuniorem„ und Julian's des Apostaten Lobrede auf Constantius II., in meinen „Verwandtenmorden" (S. 372—374), Constantin wenigstens von der schweren Anklage, die eigene Gemahlin (Fausta) in den Tod gesandt zu haben, entlasten zu sollen. Aber meine beiden ersten Kritiker erheben Einspruch und machen zu Gunsten der Geschichtlichkeit des Fausta-Mordes Folgendes geltend:

a. Schon Zangemeister, der um die Patristik, z. B. um den Orosius, verdiente Forscher, hat dargethan, dass die „Monodia" sich nicht auf Constantin II. (reg. als Augustus 337—340), sondern wahrscheinlich erst auf Theodorus Palaeologus, einen spätbyzantinischen Prinzen († 1448), bezieht (Hettner, a. a. O., Seeck, S. 64).

---

[1]) „Görres („Die Verwandtenmorde Constantin's" u. s. w.) will untersuchen, was an der Tradition über die Verwandtenmorde Constantin's Wahres ist. Leider werden alle Untersuchungen bei dem jetzt bekannten Material resultatlos bleiben und lediglich Hypothesen gegen Hypothesen stellen. G. kommt zu dem Ergebniss, dass die Beseitigung des Maximianus Herculius und des Cäsars Bassianus nur Akte der Nothwehr waren, dagegen war Constantin dem Licinius gegenüber meineidig; die Beseitigung des Licinianus war ein Akt des Sultanismus; die Beweggründe zur Beseitigung des Crispus bleiben dunkel. Fausta wurde nicht hingerichtet."

[2]) „Einen Einzelbeitrag zur Geschichte Constantin's, darauf ausgehend, das mehr Heidnisch- als Christlichgeartete dieses Herrschers hervortreten zu lassen, lieferte Franz Görres („Die Verwandtenmorde Constantin's" u. s. w.)."

b. Seeck (S. 64 f.) weist nach, dass sich aus der Lobrede Julian's wenigstens kein zwingendes Argument für den natürlichen Tod Fausta's herleiten lässt.

c. „Das Zeichen der Prägstätte Constantinopel findet sich auf Münzen . . . . . von allen Mitgliedern der Kaiserfamilie, welche die Einweihung der neuen Hauptstadt (11. Mai 330) überlebt haben; es fehlt bei Fausta, wie bei Crispus, und auch in der Trierer Münze endet die Prägung beider in der gleichen Emission (d. h. mit dem Jahre 326!)" (Seeck, S. 65 f.; s. auch Hettner a. a. O.).

Dieses letztere Argument ist allein schon entscheidend; demgemäss in dieser Spezialfrage „victus do manus" und kehre einfach (keineswegs ungern!) zu meiner früheren Fausta-These zurück, die ich bis zur Publication meiner „Verwandtenmorde" (1887) stets vertreten habe (z. B. in meiner „Licinianischen Christenverf.", S. 66).

II. Motive des Crispus-Mordes.

1. „Verwandtenmorde" S. 369—372 suchte ich darzuthun, dass Motive und nähere Umstände der Katastrophe des edlen Crispus in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind, und dass der grauenhafte Mord sich noch am ehesten auf politische Eifersucht, schrankenlosen Sultanismus des Vaters zurückführen lässt. Seeck dagegen ist bemüht, jener bekannten Tradition, welche den Crispus und seine Stiefmutter Fausta die Rolle des Hippolytus und der Phädra spielen lässt, einige Glaubwürdigkeit zuzusprechen, aber ohne zu überzeugen (S. 66—73), meint sogar (S. 73): „Das Recht, die Ehre seines Hauses zu rächen, hat jeder Mann . . . . . Waren also Crispus und Fausta schuldig, so trifft Constantin kein Tadel; war eines von Beiden verleumdet, so hatte er sich nur eine Uebereilung vorzuwerfen, die desto entschuldbarer war, je abscheulicher ihm der vermeintliche Fehltritt erschien."

2. Unter den Quellen, welche zu erzählen wissen, Crispus sei der Verleumdung seiner Stiefmutter Fausta zum Opfer ge-

fallen, figurirt auch die Vita s. Artemii. Auf dieses Document legt Seeck einen besonderen Werth, meint sogar (S. 67, Anm. 1): „..... Ob der Verfasser identisch mit Johannes Antiochenus ist, wage ich nicht zu entscheiden; jedenfalls aber beruht dies Heiligenleben auf verhältnissmässig sehr guten Quellen und sollte für die Geschichte des vierten Jahrhunderts in viel weiterem Umfang herangezogen werden, als dies bis jetzt geschehen ist" (sic!!). Das ist aber eine sehr starke Ueberschätzung dieser von einem gewissen Johannes Monachus zuerst aufgezeichneten und später von Simeon Metaphrastes, dem berüchtigten Altmeister der christlichen Mythologie (zehntes Jahrh.!), redigirten Acten des Pseudo-Martyrers Artemius des Julian-Sturmes! Ich verweise auf meinen von Seeck nicht berücksichtigten Aufsatz „Arianer im römischen Martyrologium" (s. oben S. 320, Anm. 1), wo ich (a. a. O. S. 241—249 und zumal 243 f.) nachgewiesen habe, dass die acta s. Artemii gefälscht sind. Im sachlichen Interesse will ich hier ganz kurz meine Kriterien der Unechtheit des kläglichen Machwerkes wiederholen:

a. Diese Biographie stellt im Widerspruch mit Amm. Marc. 23, 11, dem entscheidenden Quellenbeleg, die Sache so dar, als hätte Kaiser Julian persönlich über den früheren Statthalter von Aegypten (Artemius) bloss wegen seiner christlichen Ueberzeugungstreue Folterqualen und die Todesstrafe verhängt: Ammian kennt aber nur die in Abwesenheit des Imperators erfolgte Enthauptung des Pseudo-Blutzeugen.

b. Ein weiteres Monstrum der Acten erwähnt H. Stevenson, und sogar dieser enragirte Curialist äussert sich geringschätzig über den Werth des fraglichen Documents (Art. „Labarum", F. X. Kraus'sche Real-Encyklop. Bd. II, Lfg. 10, S. 260 A):

„In den Acten des Artemius wird erzählt, dass derselbe vor der Schlacht gegen Maxentius bei Constantin war und die wunderbare Erscheinung (die sog. Kreuzeserscheinung) ebenfalls sah .... Jedoch der

geringe Werth dieses Documents und die darauf bezüglichen Worte desselben beweisen, dass sie aus der Erzählung des Eusebius ([vita Const.] I, 26—31) hineingeflochten wurden."

c. Sogar der angeblich jansenistisch, in Wahrheit curialistisch gesinnte Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. Tom. VII, Paris 1700, S. 381. 730 f., Note 22 sur la persécut. de Julien: „Fautes dans les actes d'Arteme") hat gezeigt, dass unsere Acten zum Theil ein Excerpt aus Philostorgius, dem fanatisch arianischen Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts, also wenigstens in den betreffenden Partieen ein häretisches Machwerk sind („que les actes d'Arteme ....sont tirées en partie de Philostorge").

d. Weitere Fehler der Acten bezüglich der gleichfalls angeblich julianischen Martyrer, der Presbyter Eugenius und Macarius von Antiochien, hat Tillemont (a. a. O. S. 730 f.) nachgewiesen.

III. Das tragische Ende des zehnjährigen Kaiserknaben Licinius oder Licinianus.

„Verwandtenmorde" S. 366 — 368 (und neuerdings in meinem Ersch-Gruber-Artikel „Licinius der Jüngere" a. a. O.; s. oben S. 320, Anm. 1) habe ich in Uebereinstimmung mit allen Forschern auf diesem Gebiete, mit Burckhardt, Ad. Hilgenfeld (Anzeige des neuhellenischen Licinius a. a. O. S. 512), Antoniades (S. 69), H. Schiller u. A., mich berufend auf das Zeugniss des Eutropius und Hieronymus, angenommen, dass Constantin im J. 326, gleichzeitig mit Crispus, seinen noch nicht 11jährigen Halbneffen, den Sohn des Licinius und Constantia's, der Halbschwester des „ersten christlichen" Kaisers, Licinianus, aus erbarmungslosem Sultanismus dem Henkerbeil überantwortet hat. Ganz anders, aber auch nur er allein, fasst Seeck die Katastrophe des Kaiserknaben auf (S. 73—76), sich stützend auf Cod. Theod. IV, 6, 2

(„itaque Liciniani etiam filio, qui per rescriptum sanctissimum dignitatis culmen ascendit, omnis substantia auferatur et secundum hanc legem fisco adiudicetur, ipso verberando, compedibus vinciendo, ad suae originis primordia redigendo“) und IV, 6, 3: „Liciniani autem filius, qui fugiens comprehensus est, compedibus vinctus ad gynaecei Carthaginis ministerium deputetur“ (das Datum dieses Gesetzes — IV, 6, 3 ist nur Wiederholung von IV, 6, 2! — ist der April 336!). Hieraus schliesst nun Seeck (S. 73), der junge Licinius sei nicht schon 326 umgekommen, wie Hieronymus irrthümlich behaupte, sondern habe noch im April 336 gelebt! Weiter schliesst Seeck (S. 73 f.) aus beiden Stellen des Cod. Theod., Licinian sei nicht der Sohn Constantia's, sondern der Bastard des Licinius von einer Sklavin gewesen. Nach Ansicht meines Kritikers war Licinian legitimirt, „vielleicht sogar nicht nur von Licinius, sondern auch von Constantia adoptirt durch kaiserliches Rescript“. „Licinius muss unmittelbar vor Verheirathung seines Vaters (Februar 313) geboren sein. Vielleicht gehört seine Adoption durch Constantia zu den Bedingungen, unter welchen Licinius mit seinem Nebenbuhler das Uebereinkommen von Mailand schloss. ..... vielleicht ist ohne ausdrückliches Gebot, aber nicht ohne den Willen des Kaisers diese Züchtigung bis zum Tode des unglücklichen Jünglings fortgesetzt worden, in welchem Falle Constantin sich nach seinem eigenen Gesetze (Cod. Theod. IX, 12, 1 u. 2) für entschuldigt halten musste. Jedenfalls konnte ihm nach den Anschauungen seiner ganzen Zeit das Abthun eines erbärmlichen Sklaven nicht sehr viele Gewissensbisse machen“ (Seeck, S. 74 f.).

Folgende Erwägungen zwingen mich, den „Liciniani filius“ des Cod. Theod. nicht mit dem Sohne des Kaisers Licinius zu identificiren, vielmehr unentwegt an meiner früheren Ansicht über den Untergang des Cäsars festzuhalten.

1. Was zunächst Seeck's Vermuthung betrifft, Constantin hätte in eine Adoption von Licin's Bastard durch Constantia gewilligt und überhaupt einem so unebenbürtigen Individuum

gar die Cäsarwürde gestattet, so erinnere ich an die bekannte hochgradige Empfindlichkeit Constantin's in solchen Dingen: Als Licinius während des Feldzugs von 314 den Valens, einen seiner vornehmsten Offiziere, zum Cäsar befördert hatte, nannte Constantin den Mitregenten des Licinius verächtlich einen „elenden Knecht" („εὐτελὲς ἀνδράποδον"); die Beseitigung des Valens war die erste vom Sieger vorgeschlagene Bedingung des Friedensvertrages von 314 (s. Petrus Patricius, Excerpta de legationibus, Bonnae 1829, § 13)!

2. Seeck selber findet es (S. 75) verwunderlich, dass Constantin mit der Beseitigung Licinian's bis 336 gewartet haben soll; sein Versuch, diese Zögerung zu erklären, ist durchaus verfehlt.

a. Wenn Seeck meint: „wahrscheinlich hielt er sich durch den Eid, welchen er dem alten Licinius geleistet hatte, bis dahin für gebunden" u. s. w., so erinnere ich an die Thatsache, dass Constantin im J. 324 seinen Schwager Licinius selber meineidig hinrichten liess (s. meine „Verwandtenmorde" S. 360—365)!

b. Wenn Seeck betont: „Eine Nothwendigkeit zu jenem Morde war 336 unstreitig vorhanden. Damals drohte der Perserkrieg" u. s. w., so ist damit die 10jährige Zögerung in keiner Weise motivirt.

3. Die Ernennung Licinian's in Folge einer Vereinbarung Constantin's und Licin's zum Cäsar im J. 317 war kein „rescriptum" im Sinne des constantinischen Zeitalters.

4. „sanctissimum dignitatis culmen" bezeichnet nach dem Sprachgebrauch des vierten Jahrhunderts nicht nothwendig ausschliesslich den Cäsarenrang, kann vielmehr auch von einem höheren Hofamt verstanden werden.

5. Den gestürzten Kaiser Licinius bezeichnet der officielle constantinische Hofstyl nicht einfach mit „Licinianus" bezw. „Licinius", sondern brandmarkt ihn als „Licinius tyrannus" (vgl. Cod. Theod. lib. XV, tit. XIV, 1: „Imp. Constantinus A. ad Constantium P. F. P. Remotis Licinii Ty-

ranni constitutionibus et legibus etc. XVII. Kalend. Jun. Crispo III et Constantino III Caes. Coss." (= 16. Mai 324).

---

6. Wenn ich nun auf Grund obiger Beweisführung folgerichtig schliesse, der „Liciniani filius" des Cod.Theod. müsse ein Namensvetter des Cäsars Licinian sein, so wird man mir wohl einwenden: Das heisst „den grossen Unbekannten in die Action zerren"; ich erwidere:

a. Die Namen Licinianus und Licinius finden sich häufig epigraphisch bezeugt: Antoniades (Excurs I. Licinius oder Licinnius? S. 72—75) hat mit Hülfe des Berliner „Corpus Inscriptionum" von Th. Mommsen 22 Belege aus den verschiedensten Territorien des Römerreiches beigebracht. ‚Licinius' bezw. ‚Licinianus' begegnet da epigraphisch viermal in Syrien, ebenso oft in Dalmatien, zweimal in Pannonia inferior, zweimal in Pannonia superior, einmal zu Carnuntum, einmal zu Aenona, einmal zu Smyrna, dreimal in Asia, ebenso oft endlich in Noricum. Die wenigsten dieser Inschriften beziehen sich gerade auf den Kaiser Licinius. Dieser kommt überhaupt selten in lateinischen Inschriften vor. Am bekanntesten sind zwei lateinische Inscriptionen jenes Imperators, eine sicilische vom J. 315 und eine afrikanische vom J. 318 (bei Orelli, Inscriptiones latinae selectae, vol. I, Turici 1828, Nr. 1071 und 1072, S. 237).

b. Es fehlt auch nicht an einem, auf die Geschichte Constantin's bezüglichen Pendant: Das soeben erwähnte Gesetz Constantin's vom 16. Mai 324 ist gerichtet an den Prätorialpräfecten Constantius. Noch Niemand hat behauptet, dass dieser Namensvetter von Constantin's Vater und eines seiner Söhne mit der constantinischen Dynastie verwandt sei.

IV. Darf Constantin nicht mit Richard III. verglichen werden?

Schliesslich erhebt Seeck (S. 76) Einspruch gegen meine historische Parallele Constantin = Richard III.: „Görres hat Constantin mit Richard III. verglichen. Er vergisst dabei, dass dieser gegen eine bestehende Dynastie wüthete, jener erst eine Dynastie zu gründen hatte und, so viel wir wissen, nur Diejenigen aus dem Wege räumte, welche ihren Bestand gefährdeten.“ Indess

a. schon der Thron des edlen Constantius I., des Begründers der constantinischen Dynastie, stand recht fest; hätte sich Constantin mit den Westländern, dem Erbe seines vortrefflichen Vaters, begnügt und in dessen Geiste regiert, so hätte auch sein Thron stets fest gestanden.

b. Die Bezeichnung der Dynastie Richard's III., des Hauses York, als einer bestehenden, d. h. schon consolidirten, ist kühn:

1. Richard's Bruder, Eduard IV., der Gründer der Dynastie York, musste bekanntlich einmal einer neuen Schilderhebung des gestürzten Hauses Lancaster weichen.

2. Wie wankend der Thron Richard's III. war, beweist die gefährliche Rebellion seines bisherigen Helfershelfers Buckingham, einer Reihe von kleineren Aufständen zu geschweigen, sowie vor Allem die drohende Machtstellung, die Richmond, der spätere Heinrich VII., schon bald gegenüber dem Schlächter der Knaben Eduard's einnahm (vgl. die quellenmässigen Ausführungen Reinhold Pauli's, Geschichte Englands, Bd. V, Gotha 1858, S. 412—415, 434 ff., 448—473, 474—519).

XV.

Ueber das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältniss zum Bibeltext.

Von

Dr. K. Marold in Königsberg i. Pr.

Was wir von allein brauchbaren Nachrichten über Juvencus und die Abfassungszeit seines Evangelienbuches besitzen, habe ich in meiner Ausgabe (Leipzig bei B. G. Teubner 1886) p. IV ss. zusammengestellt. Juvencus nennt IV, 806 den Constantin terrae regnator apertae; das war er eigentlich erst 332 nach Abwendung der von den Gothen dem Reiche drohenden Gefahr. Dazu stimmt auch, was Sextus Rufus nach der Beendigung des Gothenkrieges von ihm sagt: Constantinus rerum dominus extremo suae vitae tempore expeditionem paravit in Persas: toto enim orbe pacatis gentibus et recenti de Gothis recentior victoria multis in Persas descendebat agminibus. Hieronymus jedoch im Chronicon setzt die Abfassungszeit des Evangelienbuches des Juvencus unter das Jahr 329; er mag aber hier nicht genau chronologisch verfahren sein, da er augenscheinlich auf diese Jahre mehrere Ereignisse des geistigen Lebens jener Zeit vertheilt.

Wie dem aber auch sei, sicher hat Juvencus eine vorhieronymianische Bibelübersetzung benutzt und sein Werk hat daher auch einigen Werth für die Kenntniss derselben. Das Gedicht ist eine Evangelienharmonie in poetischer Sprache, ein Messiade, und zwar die älteste lateinische. Von dem *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* des Ammonius erwähnt Eusebius in einem Briefe an Carpianus, dass derselbe darin den Matthäus zu

Grunde gelegt und die entsprechenden Erzählungen der anderen Evangelisten ihm gegenüber gestellt habe, wobei allerdings fraglich bleibt, ob er auch die abweichenden Erzählungen einverleibt habe. Juvencus legt nun auch die Darstellung des Matthäusevangeliums zu Grunde, von der er verschwindend Weniges fortlässt, ergänzt ihn aber durch ausgewählte Erzählungen aus Lucas und Johannes. Den Stoff vertheilt er auf vier Bücher zu ca. 800 Versen und zwar in ziemlich mechanischer Weise, so dass z. B. das dritte Buch mit der Erklärung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen beginnt, während die Parabel selbst am Ende des zweiten Buches erzählt ist. Möglichst geschickt ist an die Spitze des vierten Buches, das zum Hauptinhalte die Leidensgeschichte hat, die Erzählung vom Zinsgroschen gestellt, wodurch die Pharisäer Jesus in Conflict mit der weltlichen Obrigkeit zu bringen suchen. Die Eintheilung in vier Bücher scheint also eine rein äusserliche zu sein, vielleicht nur der Vierzahl der Evangelien entsprechend. Höchst wahrscheinlich aber hat der Dichter eine Handschrift der vorhieronymianischen Bibelübersetzung mit Capiteleintheilung in der Art des Codex Corbeiensis vor sich gehabt und suchte in jedem Buche seines Gedichtes eine ungefähr gleiche Anzahl Capitel aus seinem lateinischen Matthäusevangelium zu vereinigen. Ueber alte Capiteleintheilungen der sog. Itala handelt Bianchini in seinem Evangeliarum quadruplex; nach einer derselben, wie sie uns in jenem Codex Corb. vorliegt, umfasst das erste Buch des Juvencus 20 Capitel, ebenso viel das zweite Buch, das dritte 22, das vierte allerdings nur 14.

Was nun die Vertheilung des Stoffes im Einzelnen betrifft, so lässt Juvencus den Anfang des Matthäus, der die Genealogie enthält, fort und beginnt statt dessen mit Luc. I, 5, der Schilderung der Eltern des Johannes. Er folgt dem Lucas ferner in der Erzählung von dem Besuche des Engels bei Elisabeth und bei Maria, erzählt dann die Heimsuchung, die Geburt des Johannes, sodann nach Matthäus die Absicht des Joseph, Maria zu verlassen und sein Traumgesicht, ferner wiederum nach Lucas die Schatzung, die Geburt Jesu bis zum

Reinigungsopfer der Maria. Von hier ab schliesst er sich mit Ausnahme der nach Lucas eingeschobenen Erzählung vom zwölfjährigen Jesus bis zum Ende des ersten Buches an Matthäus an und verwebt nur ganz vereinzelt Züge nach den anderen Evangelien in die Darstellung. Der Zweck einer derartigen Contamination liegt auf der Hand. Die Genealogie stellte in zu ostentativer Weise den Heiland als zum jüdischen Volke gehörig dar, ein Römer aber, der seiner Nation ihn als Stifter der christlichen Religion darstellen und sie für ihn begeistern wollte, hätte sie vielmehr dadurch sogleich zurückgestossen. Dass diese Idee den Dichter leitete, zeigen noch andere Stellen zur Genüge. So hat er die Stelle Mt. XI, 16—24 fortgelassen, wo Jesus speciell den Juden zum Vorwurfe macht, dass sie zwar auf den Messias warten, aber nun sowohl Johannes, seinen Vorläufer, als auch ihn selbst verfolgen und anfechten. Ferner fügt er I, 71 in den Worten des Engels zur Maria hinzu, dass der Geist sie heissen werde puerum magnificum gigni populis; I, 99 f. giebt er die γενεαί (generationes) des Bibeltextes mit cunctae gentes wieder u. m. A. Die Namen der Genealogie konnte er aus Rücksicht auf die Schwierigkeit, sie in Verse zu bringen, fortlassen, wie er auch Mt. X, 2—4 die Namen der Jünger Jesu fortlässt, aber dass er auch jede Beziehung auf das Geschlechtsregister vermeidet, kann nur jenen inneren Grund haben. Er wollte die Lebensgeschichte Jesu (gesta Christi) möglichst pragmatisch darstellen, daher auch der johanneische Logosprolog für ihn unverwendbar war. Im zweiten Buche V. 99 fügt Juvencus zu der Berufung des Matthäus noch die des Philippus und Nathanael nach Joh. I, 43 ff. hinzu, und da er nun einmal im Johannesevangelium war, folgt gleich die Hochzeit zu Kana, die Säuberung des Tempels, die Zurechtweisung der Juden, Nikodemus, die Samariterin, Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten. Die sich hier anschliessende Reise nach Jerusalem gab Juvencus Gelegenheit, wieder zum Matthäus zurückzukehren, dem er dann bis zum Schlusse des Buches mit einer kurzen Unterbrechung folgt. Nämlich V. 609—636 überträgt

er Mt. XII, 25—37, wo Jesus die Vorwürfe der Juden, dass er den Teufel durch Beelzebub austreibe, schlagend zurückweist und ihnen die Verantwortlichkeit für Alles, was sie sprechen, vorhält. Darauf folgt im Evangelium V. 38 etwas unvermittelt der Wunsch der Schriftgelehrten und Pharisäer: Magister, volumus a te signum videre. Juvencus hat darum zur Motivirung den Passus aus Joh. V, 19 ff. eingefügt: quaecunque pater fecerit, haec et filius similiter facit etc. Nachdem Jesus hier zum Schluss den Pharisäern ihren Unglauben vorgeworfen, fügt sich jener Wunsch vortrefflich an. Das dritte Buch ist lediglich nach Matthäus gedichtet und im vierten Buche ist nur zwischen die Schilderung des jüngsten Gerichts nach Mt. XXV, 31—46 und den hohen Rath die Auferweckung des Lazarus nach Joh. XI, 1—46 eingeschoben, auf die im Johannesevangelium dann auch der hohe Rath folgt.

Noch deutlicher wird die Stellung des Dichters zum Bibeltexte, wenn wir die Verarbeitung desselben im Einzelnen in's Auge fassen. Dabei kann gleich von vornherein constatirt werden, dass das Urtheil des Hieronymus de viris ill. c. 84 paene ad verbum transferens nicht so gar wörtlich zu nehmen ist. Der treue Anschluss an die Thatsachen, ja an die Reihenfolge der Sätze war ihm freilich Hauptbedingung, aber trotz aller demüthigen Unterordnung unter den heiligen Gegenstand suchte er doch die Darstellung rhetorisch abzurunden durch gelegentliche kleine Umstellungen, durch Weglassung breiter Wiederholungen, durch poetische Belebung des Ausdrucks und Erweiterungen.

III, 400—409 soll Mt. XVIII, 3—11 wiedergeben, wo die Jünger an Jesus mit der Frage herantreten, wer der Grösste im Himmelreich sei u. s. w. V. 8 und 9 sind ganz weggelassen („so aber deine Hand oder dein Fuss dich ärgert u. s. w."). Der Grund dafür ist klar: Juvencus hatte die Parallelstelle Mt. V, 29 und 30 in I, 523—530 übertragen und wollte die Wiederholung desselben Gedankens vermeiden. Auch V. 4 und 5 bei Matthäus („Wer sich nun selbst erniedrigt u. s. w." und „Wer ein solches Kind aufnimmt u. s. w.")

sind fortgelassen und V. 6 und 7 in umgekehrter Reihenfolge behandelt. Dadurch ist die im evangelischen Berichte etwas springende Gedankenfolge übersichtlich gruppirt und vereinfacht. Schliesslich ist auch V. 11 fortgeblieben, V. 410 bei Juvencus entspricht bereits dem 12. Verse bei Matthäus. Der Uebergangsgedanke dieses Verses fehlt aber auch in ℵBL* und in den Italahandschriften eff[1] und bei mehreren anderen Zeugen, so dass hier sicher schon die Vorlage dem Dichter voranging.

In gleicher Weise stellt Juvencus die überlieferten Gedanken zum Zweck eines strengeren inneren Zusammenhanges I, 639—642 um. Im lateinischen Text von Mt. VI, 27 und 28 lauten die Worte: Quis autem vestrum cogitans potest addere ad staturam suam cubitum unum? Et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri etc. Juvencus aber versteht es, aus diesen einfach angereihten Sätzen eine schön gegliederte Periode zu formen: Auch wäre es nicht werth um die Kleidung zu sorgen, selbst wenn die Menschen die Fähigkeit hätten, ihre Glieder um eine Elle zu verlängern; schauet nur wie die Lilien glänzen!

Mt. XXVII, 1 und 2 berichtet die Auslieferung Jesu an Pilatus, alsdann folgt V. 3—10 die Reue des Judas und die Verwendung der Silberlinge, V. 11—26 die Verurtheilung Jesu. Juvencus dagegen erzählt IV, 586—625 zuerst die Schicksale Jesu im Zusammenhang, alsdann V. 626 ff. die Sinnesänderung des Judas und was damit zusammengehört. Diese Stelle ist so recht ein Beweis, dass man mit dem Vorwurfe des Mangels an künstlerischer Composition bei unserem Dichter doch vorsichtig sein muss. Thatsächlich haben wir uns die Reue des Judas nach der Verurtheilung zu denken und ausserdem ist die Handlung hier eine so bewegte, dass der Dichter, wenn er dem evangelischen Berichte blind gefolgt wäre, die Haupthandlung in unleidlicher Weise unterbrochen hätte. Erst nach der Verurtheilung tritt ein Ruhepunkt ein und so fügt er hier die Erzählung von Judas an, der sich an einem Feigenbaume erhängt. Es ist übrigens bemerkenswerth, dass ein Text der

Itala, der Brixianus, und die gothische Bibelübersetzung dasselbe Gefühl von der Unzuträglichkeit der Reihenfolge in der Erzählung des Matthäusevangeliums verrathen. Dort nämlich sind die Worte des griechischen Textes ὅτι κατεκρίθη mit quod ad iudicium ductus est übersetzt, und Ulfilas sagt in genauer Uebereinstimmung damit thatei du staua gatauhans varth. Auch hier nun war Juvencus bestrebt, noch den Bibeltext zu kürzen und zwar aus rhetorischen Gründen. Das Gespräch des Judas mit den Priestern, die voll Freude über den gelungenen Streich dem Reumüthigen die höhnischen Worte in's Gesicht schleudern: quid ad nos? tu videris, ist fortgelassen, so dass der Eindruck von der aufrichtigen Reue ungeschwächt bleibt.

Die Zahl derartiger Verkürzungen des Bibeltextes ist eine beträchtliche; sie alle namhaft zu machen hätte keinen Zweck, es genügt auf diese Eigenthümlichkeit des Dichters hingedeutet zu haben.

Andrerseits nun wahrte sich Juvencus seine dichterische Freiheit dem gegebenen Stoffe gegenüber durch Erweiterungen und Zusätze gewisser Art. So deutet er die Stimmung der Maria bei der Begrüssung durch Elisabeth mit folgenden Versen an (I, 94 f.): Illa trahens animum per gaudia mixta pudore Suppressae vocis pavitantia dicta volutat. Durch derartige Zusätze suchte er dem entwickelten Sinne seiner gebildeten Landsleute für motivirte Darstellung epischer Vorgänge Rechnung zu tragen.

Zu der Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel leitet er I, 278—280 mit Versen über, die ebenfalls eine Motivirung der besonderen Schärfe des Geistes, wie sie sich in jener Scene offenbart, enthalten: Crescebat rapidis annorum gressibus infans, Praecurrens aevum sapientia praeveniebat Gratiaque in vultu et verbis veneranda micabat. Auch die Erzählung der Scene selbst zeugt von selbständiger Durchdringung des Stoffes und enthält dem entsprechend poetische Erweiterungen der schlichten Erzählung des Evangelisten.

In ähnlicher Weise wird im Anschluss daran das Auftreten Johannes des Täufers durch einige Verse eingeleitet, die

in selbständiger Weise dasselbe als den Beginn der Reihe erfüllter Weissagungen bezeichnet (I, 307 f.): Interea veteris scripti per debita currens Omnia saeclorum series promissa trahebat.

Zu solchen ausmalenden Zusätzen gehört auch I, 54—56, wo es von Maria, als der Engel zu ihr kommt, heisst: Haec desponsa suo per tempora certa propinquo Abdita virgineis caste pubescere tectis Et servare diem iussis permissa parentum. Oder I, 224—226 von den Magi, die er später (V. 239) Persae nennt[1]), um sie dem Verständniss seiner Leser näher zu bringen: Gens est ulterior surgenti conscia soli, Astrorum sollers ortusque obitusque notare; Huius primores nomen tenuere Magorum. Auch dass Jesus, um sich taufen zu lassen, properis per silvam passibus (I, 346) kommt und dass er hernach petit umbrosos montes et lustra ferarum (I, 363) gehört hierher. Es gehört ferner hierher die I, 446 eingeschobene Erklärung von lunaticus und vieles Andere. Von besonders anschaulicher Wirkung ist I, 679—689 die Schilderung des engen und des breiten Weges, eine erweiternde Ausmalung von Mt. VII, 13 und 14. Besondere Vorliebe zeigt der Dichter für die Ausmalung des Tagesanbruchs und des Anbruchs der Nacht, allerdings hat er hier nicht immer den richtigen Geschmack bewiesen, sondern nur dem rhetorischen Schwulst der entartenden römischen Dichtung seinen Tribut dargebracht. Auch hier will ich die Aufzählung solcher ausmalenden Zusätze nicht fortsetzen, sondern nur noch auf eine Stelle verweisen, die uns die Meisterschaft des Dichters im Schildern besonders bewegter Scenen zeigt. Ich meine II, 25—33 die Schilderung des stürmischen Sees, als Jesus ruhig schläft und die Jünger rathlos sind. Zwar war hier das von den Epigonen der classischen Zeit gern benutzte Vorbild des Vergil (Aen. I, 81 ff.) von Einfluss, doch ist das Vorbild mehr nachgeahmt als copirt.

Eine andere Classe von Erweiterungen könnte man die

[1]) Ueber diese Bezeichnung der Magier s. O. Schade, Liber de infantia Mariae et Christi salvatoris. Anm. 206. Vgl. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 127.

exegetischen nennen; sie sind insofern von grossem Interesse, als sie uns einen Einblick in die Bibelerklärung zur Zeit des Juvencus geben, finden sich jedoch selten. Einen leisen Anflug der mystischen Deutung der Bibelworte, wie sie später bei Sedulius im Carmen paschale eine so grosse Ausdehnung gewinnt, zeigt I, 249 ff., wo die Geschenke der Magier aufgeführt werden: tum munera trina Tus aurum, murram regique hominique deoque Dona ferunt (vgl. O. Schade, a. a. O. Nr. 213). Hieronymus citirt in Mt. I, 2, 11 diese Deutung und lobt dabei den Dichter wegen der schlagenden Kürze und treffenden Bezeichnung. Genau wie Juvencus erklärt auch Hilarius in Mt. I, 5: in anno regem, in thure deum, in myrrha hominem confitetur. Bei Sedulius wird dagegen die Darbringung der Myrrhe deutlich auf den Tod bezogen: Carm. pasch. II, 96 myrrham tribuere sepulcro. — Eine besonders merkwürdige Auslegung ist die von Mt. V, 25 und 26 (I, 511—518). Die Bibelstelle handelt von der Versöhnlichkeit: esto consentiens adversario tuo cito, dum es in via cum eo etc. Wie diese Stelle zu jener Zeit verstanden wurde, ersehen wir aus Hilarius in Mt. IV, 19: Quid autem a pluribus in hoc capite sensum sit non putavi esse tractandum. Nach der Ansicht dieser plures soll die Versöhnlichkeit symbolisch die Einigkeit zwischen corpus und spiritus, d. h. Sinnlichkeit und Tugend, darstellen. Noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts kämpft Hieronymus in seinem Commentar zum Evang. Mt. I, 5, 25 gegen diese Auffassung an: plerique arbitrantur de carne dictum et anima, vel de anima et spiritu, quod penitus non stat. Diese symbolische Deutung giebt uns nun aber auch der in dieser Hinsicht sonst so sparsame Juvencus. Der Gegner ist danach die virtus corporis, die durch Liebe zur Keuschheit in richtigen Grenzen gehalten werden solle, damit das Bewusstsein, den Körper befleckt zu haben, nicht einst als Kläger vor Gottes Richterstuhl auftreten möge. Diese Abweichung von dem sonstigen Plane der Dichtung ist wohl nur dadurch zu erklären, dass der Dichter eine Beziehung auf die Sittenlosigkeit der Römer hineinlegen wollte.

Wesentlich poetischen Zwecken dienen die zahlreichen Attribute Gottes und Jesu (worüber der Index meiner Ausgabe zu vergleichen ist), desgleichen die Beiwörter einzelner Personen: es gehörte dies zu dem poetischen Rüstzeuge, womit der Dichter arbeitete und das ihm, wie allen seinen Zeitgenossen, schulmässig überliefert und theils durch eigene Kenntniss der Vorgänger in der epischen Dichtung gewonnen war. Dahin ist ferner die Neigung zu ziehen, die er im Allgemeinen mit seinen Zeitgenossen theilt, statt des eigentlichen Ausdrucks möglichst eine bildliche Umschreibung zu geben; z. B. marmoreum culmen templi, vocis fallens venenum, carceris umbrae, marmoris undae, vis tetra veneni, rapidae vis fervida flammae etc. Der Engel sese teneris inmiscuit auris, ein andermal abscedens vacuis se condidit auris. Dadurch kommt bisweilen für unsere Auffassung ein ungehöriger Schwulst in die sonst ruhige epische Erzählung. Wie massvoll jedoch Juvencus darin noch ist, zeigt ein Vergleich mit Sedulius.

Haben wir so uns im Allgemeinen ein Bild davon zu machen gesucht, wie Juvencus den Bibeltext verarbeitet hat, so bleibt uns schliesslich noch übrig zu untersuchen, ob sich ein bestimmter Charakter der Vorlage für sein Gedicht durch Vergleichung des Wortlautes einiger Stellen mit vorhandenen Italatexten herausfinden lässt. Das hat natürlich seine Schwierigkeiten, weil aus Rücksicht auf das Metrum und den poetischen Ausdruck der Bibeltext umgeformt werden musste; aber es giebt doch eine solche Anzahl von Stellen, an denen der Wortlaut der Vorlage genügend zu erkennen ist, dass ich nicht einmal alle behandeln darf: es wird genügen, eine Auswahl der deutlichsten vorzuführen. Wie sehr übrigens der Dichter von seiner lateinischen Vorlage abhängig ist, zeigen Stellen, wo er das Wort derselben, falls es sich in das Metrum fügte, ohne Bedenken herübernahm. So I, 68 obumbrans nach Lc. I, 35 obumbrabit, I, 73 cognata, wie Lc. I, 36. I, 120 f. cornuque salutis erecto nach Lc. I, 69 et erexit cornu salutis etc. etc. Natürlich sind für unseren Zweck auch von geringer Beweiskraft Stellen wie I, 175 caeli secreta revisunt (= Lc. II, 15

ἀπῆλθον — εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι), wo eine Reihe von Italatexten den Singularis discessit — aggelus haben, andere wie a d f g[1] in Uebereinstimmung mit den griechischen Texten den Pluralis. Denn hier kann, da in den griechischen Texten keine Variante vorliegt, ebensogut Juvencus aus Rücksicht auf den griechischen Text den Pluralis beibehalten haben; dass aber Juvencus auch einen griechischen Text eingesehen, geht aus anderen Stellen hervor, was schon Gebser in der sonst ziemlich unbrauchbaren Abhandlung De Juvenci vita et scriptis nachgewiesen hat.

Eine recht interessante Stelle ist I, 355 ff., wo Juvencus erzählt, dass bei der Taufe Jesu 1) Gott selbst in hellem Lichtglanze zugegen gewesen sei (Surgenti manifesta dei praesentia claret), 2) sich der goldfarbene Aether gespalten habe (Scinditur auricolor caeli septemplicis aethra) und 3) der heilige Geist einen Körper angenommen habe und in Gestalt einer Taube herabgeschwebt sei. Nach der bekannten Erzählung Mt. III, 16 fehlt l., aber in a (cod. Vercellensis) heisst es V. 15 zum Schluss: et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant. Noch in g[1] (Sangermanensis) findet sich mit unbedeutenden Varianten der Zusatz. Vielleicht ist derselbe in die beiden lateinischen Texte aus dem von rechtgläubigen Kirchenschriftstellern mehrfach erwähnten Hebräerevangelium der Ebioniten hineingekommen, wenigstens citirt Epiphanius daraus diese Stelle mit folgenden Worten: καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. In der Erwähnung des als Taube herabsteigenden heiligen Geistes hat dann Juvencus die Berichte des Matthäus und des Lucas vereinigt, die corporea species entnahm er aus Lc. III, 22. Am Schlusse der Schilderung von der Taufe Christi vereinigt er dann wieder die Worte der himmlischen Stimme nach Matthäus und Lucas; und zwar hat er die letztere in der Fassung gelesen, wie sie in a b c ff[2] stehen: filius meus es tu, ego hodie genui te, wozu dann noch D mit seinem griechischen und lateinischen Texte tritt. Alle übrigen bieten eine nur im Ausdruck variirende Uebersetzung von σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγα-

πητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Mt.: οὗτός ἐστιν — ἐν ᾧ —). Juvencus aber schreibt: Alloquitur: Te, nate, hodie per gaudia testor Ex me progenitum; placet haec mihi gloria prolis. Wiederum hatte auch hier das Hebräerevangelium beide Versionen vereinigt, nur in umgekehrter Reihenfolge.

I, 559 f. mutua si quis Orabit, tribue (Mt. V, 42); a übersetzt das vorhergehende δός (δίδου) mit tribue.

I, 664 heisst es von dem ungleichen Dienst, den man zweien Herren leistet: Nec pariter dominum servus patietur utrumque; a b c g¹ h übersetzen aber das griechische ἀνθέξεται (Mt. VI, 24) mit patietur.

I, 680 Quam lata et spatiosa via est mit a b h l q (Mt. VII, 13), die für ὅτι quam (τί) setzen; vielleicht ist auch die Fortlassung von porta mit a b c h k m zu urgiren, jedoch auch im Sinaiticus fehlt schon ἡ πύλη.

II, 196 ff. ist nach Joh. III, 6 gemacht, zeigt aber (198) den Zusatz: Spiritus hic deus est, cui parent omnia mundi. Derselbe Zusatz aber steht in a c ff² m, ferner bei Tertullian, Hilarius und Ambrosius: quia deus spiritus est. Ambrosius aber De spiritu III, 11 macht sogar den Arianern zum Vorwurf, dass sie diesen Zusatz ausgemerzt hätten.

II, 398 erwähnt Juvencus bei der Leiche von des Jairus Töchterlein den clangor tubarum (Mt. IX, 23 τοὺς αὐλητάς). In den meisten lateinischen Texten sind die αὐληταί mit tibicines richtig wiedergegeben, aber a f h setzen dafür tubicines (Ulfilas fügt zu den Flötenbläsern noch die Hornbläser hinzu). Das mag ursprünglich eine Verschreibung gewesen sein, da aber bei den Römern auch die Aula bei Begräbnissfeierlichkeiten gebraucht wurde, so hat sich diese Schreibweise in den erwähnten Italatexten erhalten, und Juvencus tritt als sicherer Zeuge für die Existenz dieser Lesart zu seiner Zeit auf. Sedulius im Carm. pasch. III, 394 setzt wieder die tibicines in ihr Recht ein.

II, 472 Inde aliam mox inde aliam conquirite sedem; mehrere Italatexte haben nach dem Griechischen (Mt. X, 23) fugite in aliam, jedoch die meisten (a b ff¹ g h k): fugite in aliam;

quod si in aliam persequentur vos, fugite in alteram (so auch von den griechischen Texten D L).

II, 543 Si vultis — noscere = Mt. XI, 14 *εἰ θέλετε δέξασθαι*. Von den Italatexten übersetzen a b g^1 h si vultis — scire, die übrigen accipere, percipere, recipere, audire.

III, 442 Tum servus — adorat. Das griechische *προσεκύνει* (Mt. XVIII, 26) ist nur in d h mit adorabat übersetzt, sonst mit rogabat oder orabat.

Mt. XX, V. 28 haben die meisten Texte der Itala (ausgenommen f g^2 l q) einen ausführlichen Zusatz nach Lc. XIV, 7 ff. über den obersten Platz bei Tische (man vgl. Tischendorf's editio critica VIII maior). Ganz dasselbe aber bietet Juvencus III, 612 ff. und lässt dafür die Heilung der beiden Blinden fort, die sonst überall folgt.

IV, 174 folgt auf das Beispiel von den Zweien auf dem Felde das von den Zweien im Bett, es fehlen also die zwei Mahlenden. Ganz dasselbe bieten die beiden Corbeienses ff$^{1.2}$ und kein anderer ausser ihnen in derselben Zusammenstellung.

IV, 247 Nequitiae tantae veniam concedere possem klingt an die Anrede des Herrn an, wie sie in a d ff^1 h (Mt. XXV, 26 *πονηρὲ δοῦλε*) lauten: serve nequam. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch eine Vermuthung aussprechen, die sich mir wiederholt aufgedrängt hat, der nachzugehen mir jedoch jetzt die Zeit fehlt. Hilarius scheint in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums mehrfach Kenntniss des Evangelienbuches des Juvencus zu verrathen. So lesen wir auch hier in der Erklärung der Parabel von dem vergrabenen Pfunde (XXVII, 11): Atque ideo hoc magis sine venia erit — cum scire messurum esse sine semine etc.; ausserdem bedient er sich wiederholt des Wortes incrementum für die Vermehrung des anvertrauten Capitals der beiden Andern, wie Juvencus V. 233 sagt duplis auxerunt incrementis.

IV, 478 hat nach der besten Ueberlieferung Gessamaneia rura. Der Name des Ortes lautet nun in c h Gessamani (Mt. XXVI, 36), das a in der zweiten Silbe steht auch in a b d f ff^2, jedoch mit anderen Consonanten davor.

IV, 644 heisst es, als die Kriegsknechte Jesum verspotten: Purpureamque illi tunicam clamidemque rubentem Inducunt. Die griechischen Texte zu Mt. XXVII, 28 (bei Mc. und Joh. sind die Ausdrücke allgemeiner, aber in Uebereinstimmung mit Mt.) berichten nur von einer χλαμὺς κοκκίνη, jedoch eine Reihe von Italatexten (a b c f ff² h, dazu D) lassen ihn mit der tunica purpurea und der chlamys coccinea bekleidet werden.

So ist der Dichter ein werthvoller Zeuge für den vorhieronymianischen Bibeltext, wenn auch oft unter dem poetischen Gewande die Vorlage nicht ganz klar zu erkennen sein wird. Jede Forschung auf diesem Gebiete muss ihn berücksichtigen. Seine Vorlage aber, das ergab sich schon aus den behandelten Stellen, steht unter den Italatexten dem Vercellensis (a), dem Corbeiensis (ff¹) und dem Claromontanus (h) am nächsten.

Anzeigen.

Wilhelm Vatke, Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie, nach Vorlesungen herausgegeben von Hermann G. S. Preiss. Bonn 1888. 8. XVI u. 674 S.

Herm. Preiss, Religionsgeschichte. Geschichte der Entwickelung des religiösen Bewusstseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen, eine Geschichte des Menschengeistes. Leipzig 1888. 8. VIII u. 548 S.

Als Herr Dr. H. Preiss 1879 den greisen Wilhelm Vatke fragte, warum er dem so oft geäusserten Wunsche seiner Getreuen nicht nachkomme, seine Vorlesungen über Religionsphilosophie oder philosophische Theologie drucken zu lassen, erhielt er zur Antwort: „Das überlasse ich meinen Schülern. So lange ich lebe, forsche ich weiter und ich möchte nicht, dass man als von mir herrührend citire, was nicht bis zuletzt

meine Ueberzeugung gewesen ist.“ Derselbe dankbare Schüler Vatke's, welcher 1886 dessen „Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament“ herausgegeben hat, veröffentlicht nun mit gleicher Sorgfalt nach zwei eigenen Vorlesungsheften von 1867 und 1870 und einer stenographischen Nachschrift des Herrn Pastor prim. Heinr. Ziegler in Liegnitz von 1860 auch die Religionsphilosophie oder philosophische Theologie seines verehrten Lehrers, in welcher man die beiden bedeutenden Werke desselben: über die Religion des Alten Testaments (1835) und über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade (1841) verarbeitet wiederfindet. Denn Vatke's Religionsphilosophie enthält auch eine vollständige Religionsgeschichte, welche Preiss ausserdem in selbständiger Bearbeitung nach Vatke'scher Grundansicht bietet.

Vatke, welcher innerhalb der Hegel'schen Schule stets eine bedeutende Selbständigkeit bewiesen und manche Einseitigkeiten derselben vermieden hat, stellt sich (S. 10) die Aufgabe, die Religion in ihrer Selbständigkeit aufzufassen und durch die Philosophie nicht zu vernichten, sondern zu begreifen, aber auch beide Seiten nicht gleichgültig neben einander hergehen zu lassen, sondern die eine aus der anderen zu bereichern und insbesondere die populär-religiösen Elemente durch die mehr methodische Erkenntniss des eigentlichen Wissens zu läutern. Thatsächlich hat er auch die reine Theorie der Religionsphilosophie aus der Praxis des religiösen Lebens bereichert und ergänzt. Das Werk zerfällt in zwei Haupttheile, einen rein philosophischen und einen zweiten, welcher die Religionsphilosophie und die Religionsgeschichte bietet.

Der erste Haupttheil (S. 16—122) ist überschrieben: Philosophische Vorbereitung für die Philosophie der Religion. Vatke, welcher den Skeptiker Gottlob Ernst Schulze nicht vergebens gehört und bleibend geschätzt hat, aber kein Skeptiker geblieben ist, bietet (S. 19—70) eine analytisch-heuristische Erkenntnisslehre und eine metaphysische Erklärung des Erkenntnissprocesses, dann (S. 70—122) eine synthetische Entwicklung der Principien alles Seins und alles Wissens, deren Abschluss das Unbedingte oder Absolute ist. Dieses fasst er nicht als eine für sich seiende Einheit, sondern als die höhere, hinübergreifende Einheit alles Wirklichen. Preiss bezeichnet in seinem eigenen Werke (S. 543) das Unbedingte als „unendliche Potenzialität, die immerwährend sich erneuernd, aus der Wirklichkeit in ihre Fülle sich zurücknimmt, wie anderer-

seits alle Gestaltungen nur aus der Sphäre des Ewigen hervortretende, aber das Ewige als Signatur in sich tragende Gestalten sind, die niemals das Unbedingte erschöpfen, sondern stets doch eine neue Potenz der Gestaltung unerschöpft zurücklassen." Diese Ansicht möchte denn doch auf ein Fürsichsein des Unbedingten zurückführen. Denn auf solche Weise würde die unendliche Potenzialität niemals zur vollen Actualität kommen, weil die endliche Wirklichkeit ja niemals etwas Erschöpfendes ergiebt. Ein Unbedingtes aber, welches über die unendliche Potenzialität nicht völlig hinauskommt, kann nicht das Höchste sein. Vatke selbst (S. 114) erklärt zwei Standpunkte für gleich nothwendig: „Der eine fasst das Unbedingte als unveränderliche Einheit, der andere fasst es mit demselben Recht als Evolution, also als in die Veränderung, in das Zeitliche, in das Werden eintretend." „Zwei Weisen, wie das Unbedingte überhaupt zu betrachten ist, es ist nämlich einmal die immer sich selbst gleichende Einheit, zweitens als die Offenbarung der unendlichen Fülle in den Veränderungen der Dinge anzusehen" (S. 116). Da wird doch die Annahme einer Transcendenz des Unbedingten als berechtigt anerkannt. Eine immer sich selbst gleichende Einheit ist aber nicht denkbar ohne ein Fürsichsein. Die sich selbst gleichende Einheit ist ja keine todte, sondern die Einheit dessen, was gleich ist, mit dem, welchem es gleich ist; sie enthält einen inneren, zur ewigen Einheit zusammengeschlossenen Unterschied, worauf auch die aseitas und der in der causa sui liegende, aber aufgehobene Unterschied des causans und des causatum führt. In der Ausführung lässt Vatke freilich die Seite der Transcendenz zurücktreten und das Licht des Unbedingten sich nur in der Farbenfülle des Endlichen brechen. Abgesehen von dem „nur", eine ganz berechtigte Ansicht. Denn wer wollte nicht göttliches Leben in der Endlichkeit erkennen? Fraglich ist nur, ob wir mit der blossen Manifestation, durch eine Art von Theophanie, wie bei Johannes Scotus Erigena, ohne eigentliche Schöpfung aus der Unendlichkeit des Unbedingten zu der Endlichkeit des Seienden gelangen. Am Ende ist das Fürsichsein des sich selbst offenbaren Unbedingten das Prius seiner Actualität in der Schöpfung, welche allerdings eine weitere Offenbarung ist.

Das Unbedingte, was Vatke „in der ewig sich vermittelnden Weise der unveränderlichen Einheit und göttlichen Offenbarung" (Transcendenz und Immanenz) gefunden hat, lässt

er nun darstellen, was auf religiösem Gebiete durch zwei Seiten ausgedrückt wird, nämlich durch Gott und Welt, Gott als Princip oder Einheit aller Principien des Seienden, Welt als harmonisch gesetzte Einheit desselben. „Die Religion hat im Wesentlichen dasselbe Bedürfniss, wie die Philosophie, von der Erscheinung des Bedingten zu den hervorbringenden Ursachen der Dinge aufzusteigen, aber sie gelangt zu letzterem nicht durch methodisches Denken, sondern durch die Anschauung und das mit ihr verbundene vernünftige Denken.“ Alle Religionslehre bedarf also eines Regulativs, welches von den Resultaten methodischer Erkenntniss entlehnt ist. „Denn die Religion giebt ein weit reicheres Leben als die Principienlehre, und zwar vermittelt durch die Anschauung, die Phantasie und das Gefühl, aber sie giebt es nicht so rein wie die Principienlehre. — Dessen ungeachtet ist die philosophische Principienlehre so wenig Religion, wie diese letztere in jene aufgelöst werden darf. Die Religion ist nämlich hauptsächlich nach ihrer praktischen Seite reicher, nothwendiger und wohlthätiger, als die philosophische Betrachtung; aber da sie zugleich den Trieb nach Erkenntniss in sich trägt, so muss sie sich auch nach dieser theoretischen Seite der Kritik der allgemeinen Wissenschaft unterwerfen. Die philosophische Betrachtung und damit die Philosophie selbst ist also weder Herrin noch Magd, weder domina noch ancilla der Religion, sondern beide sind auf ihrem besonderen Standpunkt vollkommen gleichberechtigt.“ So macht Vatke (S. 122) in dem Bestreben, der Religion und der Philosophie gleichmässig gerecht zu werden, den Uebergang zu der eigentlichen Religionsphilosophie.

Der zweite Haupttheil, Darstellung der Religion und Theologie, zerfällt in zwei Theile, nämlich allgemeine Betrachtung der Religion überhaupt (S. 123—289), d. h. Religionsphilosophie, und einen besonderen Theil, Darstellung der bestimmten einzelnen Religionen, d. h. Religionsgeschichte (S. 290—659).

Vatke's Religionsphilosophie ist hoch angelegt. Beginnt sie doch a) mit dem Wesen der Religion oder dem metaphysischen Begriff derselben als Manifestation des Göttlichen in dem endlichen Geiste, also einer göttlichen Offenbarung, und als ethischem Princip. Die Religion ist als Gottesbewusstsein und Richtung des Willens durch dieses Gottesbewusstsein a priori in der Natur des Geistes gegeben und in der menschlichen Natur angelegt. Der Gedanke der unendlichen Einheit ist a priori in der Natur des Geistes gegeben. Die Religion ist

„ein geistiger Process, eine innere Vermittlung des unendlichen und endlichen Geistes, theoretisch betrachtet als Manifestation, praktisch als Aufnahme des göttlichen Princips in Willen und Gesinnung“ (S. 128). Die Religion ist eine gottmenschliche oder göttlich-menschliche Thätigkeit (S. 132). In dem Christenthum trat diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst in die Wirklichkeit, war aber ursprünglich schon in aller Religion angelegt, „und das ist die beste Apologie des Christenthums, wenn es einer solchen überhaupt bedarf“ (S. 133). Die Manifestation des unendlichen Geistes in dem endlichen Geiste fasst aber Vatke selbst (S. 128) auch als dessen Manifestation für den endlichen Geist, erkennt also doch auch den Unterschied des Unendlichen und des Endlichen in dem Geiste an, welcher praktisch in der Entzweiung des göttlichen und des menschlichen Willens, in der Sünde und dem Bedürfniss der Entsündigung hervortritt. Auf praktischem Gebiete kommt auch Vatke (S. 131) nicht aus mit einer Manifestation, deren beide Seiten (in dem endlichen Geiste und für denselben) man nur scharf zu denken brauche, um ihre Einheit zu haben; „denn hier kann sich der endliche Wille ja dem Gehorsam entziehen.“ Der Unterschied des Unendlichen und des Endlichen, welcher über die blosse Manifestation zu einer Schöpfung hinausführt, macht sich auch hier geltend. Bei aller Grossartigkeit bedurfte die monophysitische Mystik des Dionysius (Areopagita) einer Fortbildung durch den dyophysitischen Maximus, und auf den Monismus Spinoza's musste die Monadologie eines Leibniz folgen.

Erst an zweiter Stelle behandelt Vatke, welcher hier allen Einseitigkeiten zu steuern sucht, b) die psychologische Erscheinung der Religion im menschlichen Selbstbewusstsein (S. 137—236), mit welcher man gewöhnlich anfängt. An dritter Stelle folgt c) eine vortreffliche Darstellung des religiösen Selbstbewusstseins als Einheit oder der wirklichen Religion als Frömmigkeit (S. 236—289), abschliessend mit der Vorstellung des Reiches Gottes, welches aus aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit zurückführt in die Ewigkeit des Unbedingten. Gewiss richtig erklärt Vatke (S. 281) es für ein nothwendiges Postulat, „dass auch auf anderen Weltkörpern seit ewigen Zeiten eine ähnliche Offenbarung des Geistes stattfindet, wie auf unserer Erde, und hält man demnach unser Sonnensystem nur für ein Moment im All, in der Zeit geworden und in der Zeit vergehend, so gewinnt jenes ewige Reich Gottes auch einen

concreten Hintergrund". Es ist das Gottesreich, „das sich aus allen Vermittelungen immer mehr in sich geistig vollendet und so auch für die Individuen höhere Weisen der Thätigkeit vermittelt" (S. 289). Da erscheint der Versuch L. Feuerbach's, die Theologie in Anthropologie aufzulösen, als vollends unmöglich.

Der besondere Theil Vatke's bringt die Darstellung der bestimmten einzelnen Religionen (S. 289—659), oder die Religionsgeschichte, welche Preiss auch selbständig und namentlich für die semitischen Religionen beachtenswerth behandelt hat. Beide stellen zuerst die Naturreligionen dar. Vatke behandelt 1) Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Naturvölker, 2) Die chinesische Religion nebst der japanischen, 3) Die indische Religion, zunächst nach den Veda's, dann die brahmanische Religion und den Buddhismus, welcher doch schon eine Aufhebung der Naturreligion darstellt, 4) Die Religion des Zendavesta, 5) Die semitischen Naturreligionen, nämlich die babylonische Religion und die Religion der Mittelsemiten, wo jetzt die von W. Brandt (1889) grundlegend dargestellte Religion der Mandäer einzureihen sein würde, 6) Die ägyptische Religion. Preiss (S. 18—303) behandelt 1) Die Religion des Geisterglaubens und der Zauberei, 2) Die Religion der Azteken und Inkaperuaner, 3) Die Religion der Chinesen und Japanesen, 4) Die indischen Religionen, a) Die Religion der Weda's, b) Das Brahmanenthum, c) Den Buddhismus, 5) Die Religion der altiranischen Völker, 6) Die altsemitischen Religionen, a) Die assyrisch-babylonische Religion, b) Die phönikisch-kanaanitische Religion, c) die südsemitische Religion, 7) Die ägyptische Religion, 8) Die Religion der Kelten, 9) Die Religion der germanischen Völker, 10) Die Religion der Slawen, 11) Die Religion der alten Preussen. Als zweite Stufe stellt Vatke die Religionen des endlichen Geistes oder der geistigen Subjectivitäten, die griechische und die römische, Preiss (S. 304—363) die Religion der geistigen Individualitäten dar, 12) Die Religion der Griechen, 13) Die Religion der italischen Völker. Beide verwerthen mit Recht namentlich die Forschungen F. G. Welcker's über die griechische Religion und heben die Bedeutung des tiefsinnigen Prometheus-Mythus hervor. Die orphische Mystik hat vielleicht auch Preiss noch nicht in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt.

Die dritte und höchste Stufe der Religion wird vertreten durch die Religionen des Monotheismus. Dieselben behandelt

Vatke in geschichtlicher Folge: 1) Die Religion des Alten Testaments und des späteren Judenthums. 2) Das Christenthum, 3) Der Mohammedanismus. Preiss (S. 364—541) kehrt die geschichtliche Folge um und behandelt 14) Die Religion des Alten Testaments, 15) Den Islam, 16) Die christliche Religion. Bei der Religion des Alten Testaments beharrt Vatke (S. 475 bis 516) keineswegs auf den in seinem bahnbrechenden Werke (1835) dargelegten Ansichten, und auch Preiss lässt sich den jetzt als eine Art von Dogma verkündigten nachexilischen Ursprung des sog. Priester-Codex im Pentateuche nicht einreden. In dem Monotheismus des Alten Testaments findet Vatke „die entgötterte Natur" (S. 491). Um so mehr sagt er (S. 518) von dem Christenthum: „Der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Christenthums, das Grundprincip desselben, liegt in dem Glauben, dass Gott Mensch geworden ist, dass also Gott zunächst in einer wunderbaren Erscheinung, in der Person des Messias, dann in vermittelter Weise auch in den Gläubigen sich mit der menschlichen Natur verbunden habe. Diese Idee des θεάνθρωπος, des Gottmenschen, bildet den Kern der christlichen Lehre". Andrerseits schliesst Vatke (S. 640) mit der tröstlichen Ueberzeugung, „dass die Entwicklung der neueren Zeit, ungeachtet verschiedener Mängel derselben dennoch und trotz relativen Unglaubens in weiten Kreisen in einzelnen Lehren des Christenthums dem wahren, freien Geiste des Evangeliums näher steht, als frühere Jahrhunderte ihm standen, die man hie und da so gern als Muster der Glaubenstreue darstellt. Dieser tröstliche Gedanke muss uns denn auch Muth geben, das Christenthum als freie geistige und sittliche Entwicklung in uns aufzunehmen und als das Salz der Erde in uns und um uns wirken zu lassen, zumal in einer Zeit, wo ein Theil des Salzes dumm geworden ist".

Danken wir Herrn Dr. Preiss für die Veröffentlichung eines so inhaltsreichen und gehaltvollen Werkes seines Lehrers, aber auch für seine eigene Religionsgeschichte. A. H.

Wilhelm Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung untersucht, dargestellt und beleuchtet. Leipzig 1889. 8. XII u. 237 S.

Als einen frischen Seitenzweig des Judenthums stellt Philo in der von ihm überarbeiteten Schrift Quod omnis probus liber § 12. 13 die Essäer dar, welche keine Thiere opfern, dagegen

täglich heilige Bäder und Mahlzeiten begehen, keine Sklaven haben u. s. w. Diese Essäer oder Essener beschreibt noch genauer Josephus, hauptsächlich Bell. iud. II, 8, als die dritte Secte der Juden neben Sadducäern und Pharisäern, als die Pythagoreer des Judenthums. Der christliche Justinus Martyr (Dial. c. Tryph. Iud. c. 80) erwähnt als eine von den 7 Häresien der Juden auch die Baptisten. Der judenchristliche Hegesippus nennt unter den 7 Häresien, welche in Israel gegen den Stamm Juda und den Christus bestanden, auch die Essäer, Hemerobaptisten, Masbotheer (bei Eusebius IV, 22, 7). Der judenchristliche Pseudo-Clemens der Recognitionen (I, 37) stellt die Verwerfung blutiger Opfer (von Essäern und Genossen), an deren Stelle die Taufe zu setzen sei, als den wahren Mosaismus dar und kennt unter den Juden eine bleibende Secte von Johannesjüngern, welche ihren Meister als den Christus verkündigten (I, 54). Der Pseudo-Clemens der apostolischen Constitutionen (VI, 6) bezeichnet als rechtgläubige Juden ausdrücklich die Essäer, als häretische auch die Masbothäer und die Hemerobaptisten. Philaster von Brescia nennt unter den vorchristlichen Häresien Israels die Nazaräer, Essener und Heliognosten (Haer. 8—10). Epiphanius (Haer. X—XII) stellt als samaritische Häresien dar die Essener, Sebuäer, Gorothener, als jüdische Häresien auch die Hemerobaptisten, Nasaräer, Ossäer oder Ossener (Haer. XVII—XIX). Diese Ossäer, welchen er, wie den Nasaräern, Enthaltung von den blutigen Opfern nachsagt, bringt er, wie die judenchristlichen Sampsäer oder Sonnenleute (Haer. LXII), in Verbindung mit dem falschen Propheten Elxai, welcher wiederholte Taufen gelehrt habe. Haer. LVIII werden auch arabische Valesier beschrieben, welche sich in anderem Sinne, als dem gangbaren, Gnostiker nannten. Essäer oder Essener, Ossäer oder Ossener, Jessäer oder Jexäer, Baptisten oder Hemerobaptisten, antichristliche Johannesjünger. Masbotheer oder Masbothäer, Nasaräer, unterschieden von den Nazoräern, Heliognosten oder Sampsäer, endlich Araber, welche sich Gnostiker oder Wissende nennen, begegnen uns in der jüdischen und jüdisch-christlichen Ketzergeschichte, wie ich in der Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) und der ergänzenden Schrift über Judenthum und Judenchristenthum (1886) ausgeführt habe.

Hauptsächlich durch den Karmeliter Ignatius a Jesu (Narratio originis, rituum et morum Christianorum S. Iohannis, Rom 1660) erhielt nun das christliche Europa Kunde von Sa-

biern (Sabbi), welche sich selbst Mendai, auch Mendai Iaia, d. h. Jünger des Täufers Johannes, nennen, und weil sie die Taufe ausüben, als Christen erschienen. Der Maronit Abraham Echellensis beschrieb dann in seinem Eutychius patriarcha Alexandrinus (Rom. 1660) drei mandäische Bücher: Genza (auch Liber Adami genannt), Drâšê d'Jahja und Sfar malwâšê und bestritt den Zusammenhang der Mandäer mit dem Täufer Johannes. Den Anfang einer Veröffentlichung der mandäischen Schriften machte der Schwede Matth. Norberg, dessen Codex Nazaraeus (Tom. I—V, Lond. Goth. 1815—1817) das Genza oder Sidrâ rabbâ brachte. Weil die Mandäer sich selbst niemals Ssabier nennen, sah D. Chwolsohn ganz von ihnen ab in dem gelehrten Werke: Die Ssabier und der Ssabismus, Bd. I. II. St. Petersburg 1856. Am Euphrat lernte J. G. Petermann 1854 die Mandäer näher kennen. Er gab von ihnen eine Beschreibung (Reisen im Orient, Bd. II, 1861, S. 83 bis 137) und stellte es endgültig fest, dass sie sich keineswegs als Johannesjünger bezeichnen, sondern unter einander nur als Mandâjâ's, gegen Andersgläubige als Subba (Sabier), d. h. Täufer. Petermann gab auch das Genza wieder heraus als: Thesaurus s. Liber magnus vulgo Liber Adami appellatus, Tom. I. II. Lips. 1867. Gleichzeitig veröffentlichte E. Euting den Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, Stuttg. 1867. Noch weitere Kenntniss von den Mandäern erwarb sich der Franzose M. N. Siouffi als Viceconsul in Bagdad seit 1873, welche er dann veröffentlichte in Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, Paris 1880.

Unbefriedigt von Konr. Kessler's Darstellung der Mandäer in der Prot. Real-Encyklop., 2. Aufl., Bd. IX, 1882, und in der Encyclopaedia Britannica (1883), unternimmt nun A. J. H. Wilhelm Brandt, Prediger der Niederl. reform. Kirche in Ziriksee, gut berathen von Th. Nöldeke, eine streng an die Quellen gehaltene Darstellung der Mandäer. Nach einer Einleitung (§ 1—11), welche die bisherigen Forschungen behandelt, legt er in Cap. I (§ 12—29) die mandäische Theologie dar, in welcher er den polytheistischen Stoff und die spätere monotheistische Lichtkönigslehre unterscheidet, in Cap. II (§ 30—42) die mandäische Weltansicht mit der Lehre von der Seele und dem Schicksal nach dem Tode. Cap. III (§ 43—68) behandelt das religiöse Leben. Cap. IV (§ 69—89) führt das mandäische Geschichtsbild aus, Cap. V (§ 90—96) das reli-

giöse Bewusstsein oder den Charakter der mandäischen Religion. Den Schluss machen Cap. VI (§ 97—117) die Ursprünge der mandäischen Religion. Unter den Beilagen sind besonders wichtig: A. Das Genza und seine Bestandtheile. G. Der Tractat von Jôhânâ's (des Täufers Johannes) Ausgang. L. Der Elchesaitismus, Verhältniss desselben zur ebionäischen Gnosis. M. Dr. Kessler über die Mandäer. Ein Register wird schmerzlich vermisst.

Es war keine leichte Aufgabe, den vorliegenden Lehrstoff des Genza u. s. w. so zu ordnen, wie es hier geschehen ist. Ich stehe dieser sorgfältigen Darlegung fast nur als Lernender gegenüber, darf mir aber doch wohl auch einige abweichende Ansichten erlauben. Fassen wir die mandäische Theologie und Kosmologie zusammen, so ist am Ende der Unterschied zwischen einer dreifachen Theogonie nicht so gross, wie er hier dargestellt wird, und der ältere Lehrstoff verleugnet ebenso wenig den Keim eines gewissen Monismus, wie die Lichtkönigslehre die ältere Grundlage, was Brandt auch in letzterer Hinsicht nicht bestreitet.

Die ältere mandäische Theologie beginnt mit dreierlei: einem Pirâ (jedenfalls von ברא oder פרה, hervorbrechen, ferre fructum), welches in dem Pirâ war, einem Ajar (ἀήρ?), welches in dem Ajar war, und dem grossen Mânâ (*Νοῦς*?) der Herrlichkeit, wohnend in dem grossen Ajar des Lebens, welches im Innern des Jordans der weissen Wasser besteht (S. 24 f.). Das Pirâ und das Ajar fasst auch Brandt (S. 28) räumlich. Am Ende darf man unterscheiden das Pirâ als eine Art Himmel, das Ajar als eine Art von Aether, eine in den weissen Wassern des grossen Jordan enthaltene Lebenskraft. Die Bedeutung, welche der Jordan überhaupt in diesem Vorstellungskreise hat, weist von vorn herein auf die Umgegend des Jordan, namentlich die östliche hin, wo die Nasaräer, Ossäer u. s. w. einst wohnten. Am Euphrat, wo sich die Mandäer bis jetzt erhalten haben, kann diese Lehre nicht entstanden sein. Das einzige persönliche Urwesen ist jedenfalls der in dem Ajar des Lebens wohnende Mânâ, welchen Brandt desshalb für ein secundäres Wesen erklärt, weil von ihm nicht gesagt wird: „Mânâ, welcher in dem Mânâ." Dieser Grund ist schwerlich überzeugend. Eher erscheint Mânâ als das Wesen aller Wesen, der Urquell alles Lebens, also gerade als das Urwesen selbst und bezeichnet schon in der älteren Lehre den Keim eines gewissen Monismus. Von ihm wird ja gesagt (S. 25): „Als da war der grosse Glanz,

dessen Glanz und Licht ausgegossen und gross, vor welchem niemand war, von welchem entstand der grosse Jordan der lebenden Wasser, von welchem selber das Leben entstand." Die mandäische Theologie bleibt freilich bei einem einzigen Urwesen nicht stehen, sondern lässt von dem grossen Mânâ entstanden sein „grossmächtige grosse Mânâ's, deren Ziwâ's (Glanzhüllen?) viele, und deren Lichter gross, vor denen niemand war in dem grossen Pirâ". Der Ur-Mânâ war in dem Ajar. Also ein Fortschritt in das Pirâ, welches nun gleichfalls zahllos vervielfältigt wird, und in den zahllosen Pirâ's wird gepriesen das grosse Mânâ der Herrlichkeit, der Urgeist. Noch bedeutender ist ein anderer Fortschritt. Mit dem grossen Ajar des Lebens im Innern des Jordans der weissen Wasser hängt zusammen das Leben, welches sich aufstellt, ähnlich dem grossen Mânâ, von welchem es entstanden war", eine zweite Persönlichkeit eigener Art, nach dem Urgeiste das Urleben. Aus der Bitte dieses (ersten) Lebens an den grossen Mânâ entsteht dann eine noch andere Persönlichkeit, der Utrâ Makaimâ, der aufstellende אוצרא (Reichthum, Schatz), das zweite Leben, wieder vervielfältigt in zahllosen Utrâ's mit weiteren Jordanen.

Mit dem Auftreten eines zweiten Lebens nach dem ersten tritt eine Entzweiung ein, welche zu der Schöpfung der Körperwelt und deren Ueberwachung von Seiten der Lichtwelt führt, ein Abfall, welcher noch nicht so durchgreifend ist, wie in den bekannten gnostischen Systemen, dass er eine eigentliche Erlösung nothwendig machte, vielmehr nur ein Abfall, welcher eine Gegenwirkung von Seiten des Lichtreichs hervorruft. Drei Utrâ's schlagen ihrem Vater, dem zweiten Leben, vor, ihnen von dem, was in ihm ist, zu geben, damit sie hinabfahren unter die Wasserbäche und eine ihnen und ihm gehörende Welt schaffen. „Und wir wollen uns in ihr aufstellen und Utrâ's in ihr schaffen und dir sollen sie gehören, den Namen des Lebens wollen wir nennen." Hier mit Brandt (S. 26) ein „nicht" einzuschieben, wie wenn jene Utrâ's das erste Leben nicht nennen wollten, sehe ich keinen Grund. Sonst mag „das Leben" immer das erste Leben bedeuten. Aber diese Worte sind ja an das zweite Leben, welches immer ein Leben ist, gerichtet. Das erste Leben müsste, wenn es hier gemeint wäre, von dem zweiten ausdrücklich unterschieden werden. Dem zweiten Leben gefiel dieser Vorschlag, es wünschte guten Erfolg. Aber dieser von Eigenmächtigkeit ausgegangene Vorschlag missfiel dem ersten Leben. Auf seine Bitte ruft der grosse Mânâ hervor sein

eigenes Ebenbild (S. 29), den Eingeborenen (Lhudâjâ, den Einzigen, S. 30), den grossen Kbâr oder Kbâr Ziwâ, den „wohlbewahrten Mânâ", den Weinstock, welcher ganz Leben (oder: alles Leben) ist. Das ist der Manda d'Hajê (Erkenntniss des Lebens?), welcher gross gemacht wird über die (kleinen) Utra's, welche eine Welt hervorrufen und Wohnsitze schaffen wollen, „wie die Gross-Utrâ's, die Söhne des Lichts". Ihm versichern der grosse Mânâ und das erste Leben, dass er nicht von ihnen getrennt werden und „sanfte und aufstellende" Utrâ's zu Genossen erhalten soll. Er ist „der rüstige und rüstende Utrâ, welcher hervortritt bei dem Abfall der (kleinen) Utrâ's. Anstatt des grossen Mânâ taucht plötzlich auf „der grosse Lichtkönig der Herrlichkeit, von welchem entstand Ajar Ziwâ rabbâ" u. s. w. (S. 27). In dem Lichtkönig möchte ich doch eher eine neue Benennung als eine „Verwechselung" erkennen. Man mag in dieser Darstellung verschiedene Hände unterscheiden, aber eine wesentliche Verschiedenheit der Grundansicht lässt sich kaum erkennen. Der erhabene Lichtkönig ist „der Gott, der von sich selber entstand" (S. 89). Die Lichtkönigslehre, welche Brandt (S. 59) erst etwa 300—600 n. Chr. entstanden sein lässt, beseitigt das Pirâ, Ajar u. s. w., fasst auch den concreten M. d'H. abstracter als den reinen oder ersten Gesandten, den Gesandten des Lebens, des Lichtes (S. 40). Sie erscheint auch nicht so monistisch, dass sie nicht einen dualistischen Zug hätte.

Mandâ d'Hajê erblickt den Ort der Finsterniss und befragt das grosse (erste) Leben nach dem Ursprunge der ganzen bösen Welt und ihrer Bewohner, erhält aber nur die Antwort, „dass die Finsterniss und die ihr angehörigen Mächte jünger als die Lichtwelt seien und auch dereinst vergehen werden" (S. 27 f.). Suchen wir nach weiterer Auskunft, so haben wir davon auszugehen, dass die drei Söhne des zweiten Lebens sich von demselben ausrüsten liessen, unter die Wasserbäche (zahlloser Jordane) hinabzufahren. So kommen wir in das Bereich des dritten Lebens (S. 33. 56 f.), welches mitunter Abâtur (Vater des Utrâ's S. 51) genannt wird. Hier scheinen zu Hause zu sein die schwarzen Wasser, die Mächte der Finsterniss, welche freilich jünger als das Licht und vergänglich sind. Dahin gehört „die heilige, die betrügerische" Ruhâ (רוהא) und der Ur (יור), König der Finsterniss. Die Utrâ's, welche in den finsteren Ort hinabsteigen, rufen hervor den Ptahil-Utrâ (von פתח und אל, den Einfaltsgott?). M. d'H. schlägt die

Weltschöpfung so vor, dass das Leben anordnen, Gabriel der Gesandte ausführen soll (S. 34). Aber anstatt Gabriel's (Tract. 1) wird S. 45 (in Tract. 2) Ptahil gesetzt, welcher wohl ursprünglicher ist. Bei der Weltschaffung sind aber auch böse Mächte betheiligt. Ptahil will die Welt nach dem Willen und mit Hülfe der höchsten Mächte schaffen. Aber wiederholte Stockungen und Mängel in seiner Weltschöpfung ermuthigen die Ruhâ, sich die Herrschaft auf der Oberfläche der schwarzen Wasser zu verschaffen. Die Ruhâ begattet sich mit dem gefesselten Ur und gebiert erst 7 Söhne (Sonne, Mond und 5 Planeten, vgl. S. 52), dann 12 (die Mächte des Thierkreises), schliesslich 5, deren Gestalten ihre Erwartung jedesmal bitter enttäuschten.

Nach Aufforderung des Ptahil schaffen die Sieben den Menschen, welchen sie aber nicht aufrecht zu stellen vermögen. Desshalb geht Ptahil „zu dem Lichtort, zu dem Vater der Utra's, auch seinem Vater" (nach Brandt, S. 36 M. d'H., ich meine: zu dem zweiten Leben). Dieser (sein Grossvater) geht zu dem verborgenen Orte und verschafft ihm das grosse Kleid, welches alle Dinge erleuchtet. Nun ruft aber auch das (erste) Leben drei Helfer in's Dasein: Hibil, Sitil und Anôs, welche es mit der Fürsorge für die Seelen beauftragt. Niemand soll wissen, namentlich Ptahil nicht, wie die belebende Seele in den Leib fällt. Der Leib des Menschen kommt also zu Stande durch böse Mächte nach Aufforderung einer gutwilligen, aber beschränkten Macht. Die Einführung der Seele in den Menschen ist aber ein Geheimniss der Lichtwelt. Die Seele des Menschen steht unter der Hut von drei himmlischen Helfern, deren Namen an die biblische Urgeschichte (Hebel, Set, Enos) erinnern, ohne aus ihr entlehnt zu sein. Der Tod ist eine Befreiung von den leiblichen Beschwerden (S. 72 f.), wesshalb die Mandäer auch ihre Todten nicht beklagen (S. 80 f.).

Die Religion kann nach solcher Grundansicht nur den Zusammenhang der Seele mit der Lichtwelt bewahren. Sie beruht auf einer Uroffenbarung, welcher die Mandäer im Gegensatze gegen alle anderen Religionen treu bleiben wollen. Schon dem ersten Menschen habe Mandâ d'Hajê im Auftrage des (ersten) Lebens die wahre Religion verkündigt. Die praktische Religion lässt auch für Brandt (S. 83 f.) keine Unterscheidung älterer und späterer Lehren zu. Besonders hervortreten das Gebot der Ehe, welche auch von Elkesaiten und Ebionäern empfohlen ward, und die Verbote der Sklaverei, welche auch die Essäer verwarfen, des Götzendienstes, der Zauberei und Wahrsagerei, die Warnung vor Meineid (den Eid mieden auch

die Essäer), die Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienste, welche vom Christenthum unabhängig ist. Ausdrücklich wird der erste Wochentag für älter erklärt als der siebente, welchen die Juden feiern. Jetzt ist bei den Mandäern namentlich das Tauffest üblich in den 5 Schalttagen (1876 am 16.—20. April). Die Kleidung war früher weiss, wie bei den Essäern. Drei Gebete bei Tage, aber kein Fasten (S. 93). Alle von Fremden zubereitete Speise gilt als unrein, was denn doch an die Essäer erinnert, welche eigene Priester hatten zur Bereitung von Brod und Speisen (s. m. Ketzergesch. d. U. S. 121 f.). Die Reinheit wird aufrecht erhalten durch fortwährende Bäder oder Taufen, ganz ähnlich wie bei den Essäern. Hatten diese auch ihre heiligen täglichen Mahlzeiten, so ist bei den Mandäern wenigstens mit der priesterlichen Taufe jederzeit verbunden ein heiliges Mahl mit Pehtâ (Brod) und Mambuhâ (Trank). Die richtige Taufe heisst מאצבותא (S. 98), so dass jetzt der Name der *Μασβώθεοι* bei Hegesippus u. A. kein Räthsel mehr ist (S. 180). Die richtige Taufe hängt zusammen mit der Vorstellung des grossen Jordan der lebenden Wasser und dessen Vervielfältigungen.

So wollen die Mandäer (oder Wissenden, Gnostiker, vgl. auch S. 73), welche sich mindestens seit den Tractaten der Lichtkönigslehre auch Nasôrâjâ nannten (S. 140), die wahre Religion behaupten, welche so alt sei als die Menschheit. Alle anderen Religionen erklären sie für falsch, eingeführt durch die Ruhâ und die bösen Sieben, die Gestirngeister, auch durch den Messias der Christen (S. 124 f.). Aber mit der Religion Israels vor der Erbauung Jerusalems oder vor dem jüdischen Königthum David's und Salomo's wissen sich die älteren Mandäer noch einig. Erst die Lichtkönigslehre (S. 129) erwähnt schon Abraham und Moses als Propheten der Ruhâ, also verwerflich, und nennt in demselben Gegensatze den Sâmis (Schemesch), dessen Name Adonai, den Judengott, welcher sich selbst (aus Abraham's Samen) ein Volk erwählt und sich eine Gemeinde sammelt. Nach der älteren Mandäerlehre (S. 128 f.) macht den Anfang der falschen Religionen erst das eigentliche Judenthum oder die Religion Jerusalems. Bei der Gründung Jerusalems haben die Ruhâ und die 7 Sterngeister den Vorsatz: „Jeder, der in dieser Stadt wohnen wird, soll den Namen Gottes (שום אלאהא) nicht nennen", ganz die jüdische Geheimhaltung des Namens Gottes. Dagegen werden die Jünger des Anôs, welche dennoch in dieser Stadt auftreten, bezeichnet als „die den Namen des Lebens nennen" (S. 57). Auf Anspornen

der Ruhâ, ihrer Mutter, welche auch „Namrus, Mutter der Welt“ heisst, „kamen die 7 Sterne auf ihren 7 Wagen“ und bauten durch Zauberkunst und Beschwörungen die Stadt, „in welcher die Juden waren“. „Von einem Ende bis zum andern waren 7 Säulen, von welchen alle Schiefheit und Lüge entstand.“ Die Lichtkönigslehre lässt Uraslâm (Jerusalem) gebaut sein von den Sieben auf Geheiss des Adonai, „die Stadt der Juden, die sich mit dem Schwerte beschneiden und von ihrem Blut sich in's Gesicht streichen und den Adonai anbeten“. „Es war das Volk der Juden, und Opfer von Thierfett bringen sie ihm dar und Blut von Thieren giessen sie im Heiligthum vor sich hin und thun, was nicht recht ist, und Volk des Hauses Israel werden sie genannt“ (ohne es wirklich zu sein?). Da ist der Gegensatz gegen das Judenthum schon auf die von Abraham eingeführte Beschneidung und auf die blutigen Opfer des Mosaismus ausgedehnt. Aber als der eigentliche Urheber des Judenthums erscheint doch der Erbauer des Tempels von Jerusalem, König Salomo, David's Sohn, König über Juda und Beherrscher Jerusalems, welchem Dämonen dienstbar sind, bis er sich selbst vergöttert, und das Königreich von ihm genommen wird. Gemeint kann nur sein der Abfall der 10 Stämme nach dem Tode Salomo's. Wenn der mandäische Verfasser hier aber Jerusalem als Schauplatz der eigenen Vergangenheit darstellt, so rechnet er seine Genossenschaft offenbar zu dem einstigen Reiche David's und Salomo's, von welchem durch Begründung des Zehnstämmereiches auch sie frei geworden sei. Der Gegensatz des Reiches Israel gegen das Reich Juda hat sich erhalten bei den Mandäern, welche schwerlich nach christlich-gnostischer Vorstellung, sondern aus Erfahrung von blutigen Verfolgungen durch die Juden zu erzählen wissen (S. 161). Mit dem Anspruche der Mandäer, die wahre Religion zu besitzen, waren ja Verfolgungen solcher Verwandten Israels durch die Juden gegeben.

Den Mosaismus selbst finden wir trotz allem Gegensatze gegen blutige Opfer festgehalten bei Essäern, Ossäern, Nasaräern, und die 7 Säulen stellt der judenchristliche Pseudo-Clemens der Homilien (III, 19. 47. 55. XVIII, 13. 14) als die Träger der wahren Religion von Adam (Abraham, Moses) bis Christus, als die Erscheinungen des Adam-Christus dar. Aber auch bei den Mandäern finden wir eine nicht durchaus gegnerische Stellung zu dem Judenthum (S. 134 f.). In dem 9. Tractate des Genzâ p. 174, 11 sq. wird eine ganz an die Psalmen erinnernde Schilderung der Erscheinung des Manda

d'Hajê auf jüdischer Erde im Glanze messianischer Herrlichkeit gegeben. Derselbe spricht zu den erprobten Gerechten: „Ich bin gekommen, um bei euch zu wohnen, der ich euch aufstellte im Licht des Lebens und euch aussonderte von den Völkern und Geschlechtern, und werde euch aufstellen in der Liebe der Gerechten, und ihr sollt Gerade sein vor mir in dem Lichte des Lebens." Dazu p. 178, 2: „Mandâ d'Hajê ward geoffenbart in Juda, und der Weinstock erschien in Uraślâm (Jerusalem), vor welchem kein Frevel existirt, — und in der Gottheit ist nicht Seinesgleichen." Schwerlich ein Stück Gnosis nach Art Satornil's, sondern wieder ein Zeichen von Verwandtschaft der Mandäer mit Israel.

Um so weniger kann es befremden, dass die Mandäer den Täufer Johannes als einen der Ihrigen betrachteten. In dem 11. Tractate des Genzâ „von Jôhânâ's Ausgang" (Beilage G. S. 218—220), welcher von der Lichtkönigslehre noch unberührt ist (S. 137 f.), findet sich auch ein merkwürdiges Seitenstück zu der Taufe Jesu durch Johannes. Nicht Jesus, sondern Mandâ d'Hajê wird von Johannes getauft, dieser aber auch des Leibes ledig und zu dem (ersten) Leben erhoben, ein Vorbild für alle reinen Getauften. Die mandäischen Täufer erkennen also den Täufer Johannes mit Beseitigung seines Verhältnisses zu Jesu an, gewiss kein Zeichen anfänglicher Befreundung mit dem Christenthum (S. 140 f.). Nicht als Johannes-Christen, sondern eher als Johannes-Antichristen erscheinen die Mandäer, welche die Kreuzigung des Lügenmessias für Folge seiner Entlarvung, die christlichen Sacramente für Nachahmungen der Einrichtungen des Mandâ d'Hajê erklären. Die Lichtkönigslehre erklärt Christum für die trügerische Erscheinung des Hibil-Ziwâ. Und doch genügt auch ihr die Uroffenbarung an den geschaffenen Adam nicht mehr. Sie lässt noch den dritten Helfer, den Enôs-Utra ohne Fleischwerdung, als eine Art Paraklet, in die Welt kommen, durch die Kraft des Lichtkönigs Kranke heilen, Zerschlagene und Zerstossene aufrichten, Todte beleben (vgl. Matth. 11, 5), von den Juden einige gläubig machen, ja die Juden zu dem Namen des erhabenen Lichtkönigs bekehren. Wieder eine Bestätigung gewisser Verwandtschaft mit Israel. Erst nach den Welterfolgen Mohammed's, dessen Auftreten eine der letzten Schichten des Genzâ als den Anfang des Endes darstellt, werden die Mandäer aus äusseren Rücksichten darauf ausgegangen sein, bei den Moslem für Christen zu gelten (S. 164).

Dass die Religion der Mandäer auf altsemitischer Natur-

religion beruht (S. 177 f.), lässt sich nicht bezweifeln. Was sie von Adam und der ihm von Mandâ d'Hajê nebst dessen Genossen oder Brüdern Hibil, Sitil, Anoš zur Gattin gegebenen Hawâ (Eva) wissen, macht gar nicht den Eindruck, aus der alttestamentlichen Urgeschichte entnommen zu sein. Der Taufcultus scheint uralt zu sein. Brandt lässt zu dem mandäischen Gedankenkreise die in Vorderasien zu Einfluss gelangten Religionen sämmtlich Beiträge gegeben haben. Mir scheint eine gewisse Beziehung zu der Religion Israels, zum Theil sogar ein gewisser Anschluss an die Religion Juda's und Jerusalems bei weit überwiegendem Gegensatze vorzuliegen. Ich erkenne hier einen Semitismus, welcher sich in die jüdische Gesetzlichkeit und in den Opferdienst des Tempels von Jerusalem nicht einzwängen liess. Den Täufer Johannes konnte dieses Täuferthum auf seine Weise anerkennen, aber nicht das Christenthum, weil es die schon dem ersten Menschen kundgethane wahre Religion bewahrt zu haben meinte. Für eine Erlösung aus dem Verderben des Irrthums und der Sünde hatte der Mandaismus keinen Sinn. So verderbt erschien ihm auch der Kosmos noch nicht, dass er sich dem christlichen Gnosticismus mehr oder weniger hätte anschliessen können. Die unleugbaren Berührungen dieser Täufer-Gnosis mit der häretischen Gnosis sind der Art, dass diese von jener stofflich, namentlich bei der Menschenschöpfung, allerlei angenommen und für ihre gesteigerte Weltansicht verwerthet hat. Eine wirkliche Berührung des Christenthums mit dem Mandaismus lässt sich nicht sowohl in dem Johannes-Evangelium, als vielmehr in der Johannes-Apokalypse nachweisen, welche (2, 11. 20, 6. 14. 21, 8) den zweiten Tod gerade so erwähnt, wie es von den Mandäern (S. 77) geschieht.

Die wichtige Religion der Mandäer fehlt noch ganz in J. J. J. v. Döllinger's vorzüglichem Werke: Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, 1857, wie in W. Vatke's bedeutender „Religionsphilosophie oder allgem. philosophischen Theologie", 1888, fast ganz auch H. Preiss' inhaltsreiche Religionsgeschichte, 1888. Um so mehr ist man Hrn. Dr. W. Brandt für seine grundlegende Darstellung zu grossem Danke verpflichtet. A. H.

Rudolf Lindemann, Die Echtheit der Paulinischen Hauptbriefe gegen Steck's Umsturzversuch vertheidigt (Neutestamentliche Studien und Kritiken, herausgegeben von G. Volkmar, Erstes Heft). Zürich 1889. 8. VI u. 56 S.

Johannes Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft. Erlangen und Leipzig 1890. 8. IV u. 96 S.

Die Kritik des Neuen Testaments strenge auszuüben, aber auch masslosen Ausschreitungen zu steuern, ist seit vier Jahrzehnten mein ernstliches Bestreben gewesen. So habe ich denn ebensowohl einen ernsten Gegensatz zwischen dem urapostolischen und dem paulinischen Christenthum als auch eine über diesen Gegensatz hinübergreifende Einheit des Urchristenthums festgehalten, ebensowohl in dem Neuen Testamente frühere paulinische Briefe ausgeschieden als auch ausser den vier Hauptbriefen den ersten Thessalonicherbrief, die Briefe an die Philipper und an Philemon als protopaulinisch gewahrt. Diese masshaltende Kritik hat ja auch ihre Freunde, aber doch bei der grossen Mehrheit heutiger Theologen kein Gehör gefunden. So hat man denn jetzt eine masslose Kritik zu hören bekommen, welche selbst über die linke, von G. Volkmar vertretene Seite der kritischen Schule weit hinausgeht.

Von Holland aus trat der wiedererwachte Bruno-Bauerianismus in mehrfacher Vertretung mit der Behauptung hervor, dass nicht einmal die vier Hauptbriefe des Paulus ächt seien. Und aus der deutschen Theologie ging nicht bloss eine Zerstückelung der Johannes-Apokalypse, sondern gar eine Entchristlichung des Kernes oder doch eines grossen und bedeutenden Theiles der neutestamentlichen Apokalypse hervor. Jene Unächterklärung aller Paulus-Briefe hat Rudolf Steck in Bern durch sein Buch über den Galaterbrief (1888) in die deutsche Theologie eingeführt. Die Anzeige des vielbesprochenen Buches habe ich (Z. f. w. Th. 1889. IV, S. 493 f.) beschlossen mit der Erklärung, dass es Freude nur den Gegnern aller kritischen Erforschung des Urchristenthums bereiten könne, dass ein so widersinniger Dreibund von Ritschlianismus, Baurianismus, Bruno-Bauerianismus von einer masshaltenden, an solcher Erscheinung unschuldigen Kritik nur lebhaft bedauert werden könne.

Diese kritische Influenza hat aber noch weiter um sich gegriffen. Der nach Holland übergesiedelte Schwabe Daniel Völter hat wenigstens in Hinsicht des Galaterbriefes Steck beigestimmt, um den anderen drei Hauptbriefen etwas Aehnliches anzukündigen, wie er es an der Johannes-Apokalypse durchgeführt hat (Theol. Tijdschrift 1889, S. 265—325). W. C. van Manen (Prot. K.Ztg. 1889, 27. 28) überraschte uns, die wir von ihm Anderes erwarten durften, durch die Er-

klärung, dass Steck's Kritik der Paulus-Briefe vollkommen richtig sei, nur noch zu conservativ an den überlieferten Ansichten über das Urchristenthum festgehalten und die Consequenzen nicht entschlossen genug gezogen habe. Steck habe ja noch den Paulus als eine grosse geschichtliche Realität festgehalten. Man sieht, worauf diese kritische Epidemie schliesslich führt.

Man kann nun wohl eine Zeitbewegung, welche an gewisse schnell Reitende erinnert, sich selbst überlassen und darf ja sicher sein, dass solche Verirrungen keinen Bestand haben können. Das Beste ist, in der noch lange nicht abgeschlossenen Erklärung der Paulus-Briefe ruhig fortzuarbeiten. Aber das Treiben auf diesem Gebiete ist so arg, dass man auch Versuche, ihm zu steuern, begreifen kann.

Selbst die Linke der kritischen Schule hat Steck's Kritik nicht ohne Widerspruch hingehen lassen können. Aus Volkmar's Kreisen trat A. Kappeler (Theol. Zeitschrift aus d. Schweiz 1889. I, S. 11—19) auf mit der sachlichen Nachweisung, dass die Ursprünglichkeit der Hauptbriefe des Paulus, insbesondere des Galaterbriefes gegenüber den Lucas-Schriften, namentlich der Apostelgeschichte vollkommen feststeht. Volkmar selbst bevorwortet die Schrift seines Schülers Rudolf Lindemann über die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe. Da liest man S. 22 f.: „Uns aber möchte es beim Anblick dieses Versuches, wie der verwandten Zerstücklungen des fünftältesten Schriftstückes der urchristlichen Zeit [der Johannes-Apokalypse nach den vier allein ächten Briefen des Paulus] scheinen, es wolle die moderne christliche Schriftforschung die alte jüdische Schriftauslegung an Oberflächlichkeit und einseitiger Spitzfindigkeit weit übertreffen."

Dass ein Forscher, wie C. Holsten, sich von dieser Bewegung nicht fortreissen liess, versteht sich von selbst. Er hat sich auch die Mühe gegeben, in „Kritischen Briefen über die neueste paulinische Hypothese" (Prot. K.Ztg 1889. 15—17. 20. 22. 26) die Kritik Steck's zu beleuchten.

Auch die conservative Theologie hat diese radicale Kritik der Paulus-Briefe eingehender Beachtung gewürdigt. Johannes Gloël, der Amtsnachfolger J. C. K. v. Hofmann's und Th. Zahn's in Erlangen, hat eine eigene Schrift über die jüngste Kritik des Galaterbriefes veröffentlicht. Obwohl er eine der Tübinger Schule principiell gegenüberstehende Kritik vertreten will (S. 19), stösst er doch nicht in das wohlbekannte Horn älterer Apologeten, hält sich durchaus sachlich, vermeidet

solche Extreme, wie v. Hofmann's Vertheidigung der Abfassung des Hebräerbriefes durch Paulus selbst (S. 45. 72), zeigt überhaupt weniger Befangenheit, als seine Amtsvorgänger. Bei den Hirtenbriefen des Paulus wehrt er nur die völlige Unächtheit ab (S. 91). Das Recht der Kritik der neutestamentlichen Schriften erkennt er an mit selbstverständlicher Mahnung zur Besonnenheit (S. 95). Darin kann man ihm gewiss nicht Unrecht geben, wenn er (S. 94) über die jüngste Kritik des Galaterbriefes bemerkt: „Eine derartige Kritik ist nur geeignet, das Misstrauen gegen jede geschichtliche Untersuchung der neutestamentlichen Literatur bei Vielen zu bestärken."

Der masshaltend conservative Gloël giebt 1) eine Darstellung der Kritik Steck's (S. 1—12), 2) die bisherige Aufnahme dieser Kritik in der Theologie (S. 12—19). Den Kern bildet 3) eine Prüfung der Beweisgründe und des Beweisverfahrens Steck's (S. 19—96). a) Die Behauptung einer Abhängigkeit des Galaterbriefes von anderen Schriften, dem Römerbriefe, den Korintherbriefen, der Apostelgeschichte, den synoptischen Evangelien, wird gut widerlegt (S. 25—56). Nicht so überzeugend wird (S. 56—58) die Abhängigkeit der Paulus-Briefe von ausserkanonischen Schriften bestritten. Eine Benutzung des Ezra-Propheten (4 Ezr. 4, 8), dessen vorchristlichen Ursprung Gloël nicht hätte leugnen sollen (S. 64), ist wirklich unverkennbar, und die eigenthümliche Vorstellung des Moses als *μεσίτης* ist dem Paulus Gal. 3, 19 nur mit der Himmelfahrt des Moses I, 3. III, 11 gemeinsam. Ist doch auch das Apg. 7, 36 über Moses Gesagte (*ποιήσας τέρατα καὶ σημεῖα ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔτη τεσσεράκοντα*) genau entsprechend der Assumptio Mosis III, 11: qui (Moyses) multa passus est in Aegypto et in mari rubro et in heremo annis XL. Sollten zwei Schriftsteller unabhängig von einander auf die besondere Erwähnung des rothen Meeres zwischen Aegypten und der Wüste in den 40 Jahren des mosaischen Zuges gekommen sein? Anders steht es mit der Behauptung einer Abhängigkeit des Paulus von Philo und gar von Seneca, welche allerdings ganz unerweislich ist (S. 58—66). b) Mit Recht weist Gloël (S. 67—72) auch Steck's Versuch zurück, die Bezeugung der Paulus-Briefe in den Schriften der apostolischen Väter und der ältesten Kirchenväter zu beseitigen oder abzuschwächen, obwohl von einer ganz einmüthigen und rückhaltlosen Anerkennung gerade der Paulus-Schriften nicht die Rede sein kann. Man denke nur an Hegesippus. c) Die vermeintlichen Dunkelheiten über die Abfassung

des Galaterbriefes und in dem Inhalte desselben werden (S. 72 bis 96) im Ganzen gut erörtert, indem die Unmöglichkeit, gerade den Galaterbrief als eine Schrift des 2. Jahrhunderts zu bezeichnen, lebhaft vorgeführt wird. Der Brief kann „nur in der Zeit geschrieben sein, in der sich die Loslösung des Christenthums vom Judenthum vollzog und die Gründung gesetzesfreier Gemeinden unbeschnittener Heidenchristen stattfand". Auf diese Leistung findet das tiefeingewurzelte Vorurtheil gegen Erlangische Behandlung biblischer Forschung keine Anwendung. Man erhält eine tüchtige Abwehr neuester Verirrung der neutestamentlichen Kritik, welche übrigens auch in Holland von J. M. S. Baljon (Exeg-krit. verhandeling over d. brief van Paulus van de Galatiärs, Leiden 1890) bestritten wird. A. H.

Albert Jahn, Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors. Altona und Leipzig 1889. 8. X u. 84 S.

Wenn der um die Förderung der Patristik, d. h. um die philologische Bearbeitung, Durchforschung und Nutzbarmachung theologischer Schriftsteller des christlichen Alterthums seit 50 Jahren hochverdiente Berner Gelehrte mit einer neuen Frucht seines bis in das höchste Alter unermüdlichen Fleisses hervortritt, so haben die Mitforscher auf jenem Grenzgebiete der Philologie, sowie die benachbarten Fachgenossen vom altklassischen Sprachgebiet jedesmal allen Grund sich zu freuen und dem greisen Forscher für das, was er darbietet, zu danken. Gab er noch im Jahre 1884 das — wie es Casaubonus nannte — „goldne Büchlein" (aureolum libellum) des Erzbischofs von Thessalonike Gregorios Palamas „Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis" in sorgfältig gereinigtem Wortlaut mit eingehenden sachlichen und sprachlichen Erläuterungen heraus, und liess er im Jahre 1886 diesem Werke die schöne, in jeder Hinsicht dankenswerthe Ausgabe des Eustathios von Antiochia „De engastrimytho contra Origenem" (O. v. Gebhardt's und A. Harnack's „Texte und Untersuchungen" II, 4) folgen[1]): so bietet er in dem vorstehend angezeigten Werke im Besonderen eine jener

[1]) Merkwürdiger Weise erklärt Zöckler im Jahresberichte f. d. Geschichtswissenschaft IX (1886), Berlin 1889. I. S. 158 die von Jahn herausgegebene Schrift für eine „dem Bischof Eustathius von Antiochia (um 330) beigelegte, aber wohl erst einem jüngeren Antiochener zugehörige".

streng philologischen Leistungen, durch welche er als Nestor der Patristik bisher sich am meisten den Dank aller Fachgenossen und bleibendes Verdienst auch in philologischer Hinsicht erworben hat. Sie reiht sich ebenbürtig dem Kreise derjenigen Arbeiten des Verfassers ein, in welchen er es unternommen hat, die gewaltigen Nachwirkungen der grossen griechischen Klassiker, vor allen Platon's, in der christlichen Welt und Wissenschaft zu verfolgen und durch tief eindringende sachliche und sprachliche Untersuchung Philologen, Philosophen und Theologen zum Bewusstsein zu bringen. Es wird nicht viele Philologen geben, die so gründlich im Platon bewandert sind, wie A. Jahn, sicherlich aber keinen, der seine Kenntniss des grossen Hellenen mit den Geisteswerken der hervorragendsten christlichen Kirchenlehrer in der Art in Verbindung zu setzen wüsste, dass die unvergänglichen Bestandtheile hellenischer Bildung, die gerade in Platon, seiner Sprache und seinen erhabenen Gedanken wurzeln und — wie das jüngst A. Harnack in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte" klar und lichtvoll geschildert hat — sich auf das innigste mit dem Christenthum verbunden haben, in ihrem vollen Bestand und Wesen der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich gemacht, deutlich erkennbar gestaltet und fasslich vermittelt zu erscheinen vermöchten. Die bedeutendste Leistung dieser Art ist ja unbedingt Jahn's Methodios-Ausgabe (Halle 1865), oder vielmehr deren zweiter Theil, der „Methodius Platonizans". Nur derjenige, welcher in verwandtem Forschungsgebiete sich umgethan und dabei den Segen solcher Führung erfahren, kann den Reichthum der philosophischen und philologischen Belehrung, die nie versagende Genauigkeit der Anführungen, besonders aus Platon, die Fülle der aus fruchtbarster Gegenüberstellung gleichartiger sprachlicher und sachlicher Erscheinungen entspringenden Gesichtspunkte in ihrem Werthe richtig schätzen. Als Vorläufer dieser so tüchtigen und bewährten Förderungsmittel der philologisch-theologischen Forschung darf an dieser Stelle — ohne dass damit eben etwas Allen Bekanntes gesagt würde — noch Jahn's ein Menschenalter früher (Bern 1838) erschienener „Basilius Magnus Plotinizans" erwähnt werden, nicht minder seine „Animadversiones in S. Basilii Magni opera. Fascic. I. Accedunt emblemata Plutarchea ex Basilii Hom. in Psalm. XIV" (Bern 1842) und seine Ausgabe von „Eliae Metropolitae Cretae commentarii in S. Gregorii Naz. Orationes XIX" (in Migne's Patrol. Gr. XXXVI),

von seinen auf die mittelalterlichen Griechen Nikephoros Gregoras, Nikolaos Kabasilas und Marcus Eugenicus von Ephesus bezüglichen Arbeiten hier ganz zu geschweigen. Der stattlichen Reihe dieser Werke reihen sich, wie bereits erwähnt, die oben verzeichneten „Dionysiaca" würdig an. Der Verfasser bezeichnet die Schrift genauer als „Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors". Dass Dionysios der Hauptvermittler platonischer Anschauung besonders für das Mittelalter gewesen, war früher schon bekannt; bis zu welchem Grade und Umfange aber diese Abhängigkeit des grossen ägyptischen Theologen von Platon, namentlich von dessen Symposion, Phaidros, den Gesetzen und den Briefen geht, davon hat uns zum ersten Male Jahn in dem vorliegenden Werke eine Anschauung gegeben. Und dass auf diesem Grunde der philologischen Untersuchung es erst überhaupt möglich sein wird, eine klare Vorstellung von den Erfordernissen einer den heutigen Ansprüchen der Wissenschaft genügenden Ausgabe des das ganze Mittelalter hindurch bis in das 17. Jahrhundert viel gelesenen Schriftstellers zu gewinnen und philologisch in Sprache und Gedanken desselben einzudringen, das dürfte keinem Zweifel unterliegen. Ist doch die Dionysios-Forschung durch den Wust des Vorurtheils Jahrhunderte lang irre geleitet worden und eigentlich erst durch Hipler's grundlegende Untersuchungen („Dionysius der Areopagite", Regensburg 1861), die bei besonnenen Forschern rückhaltlose Anerkennung gefunden haben, auf den rechten Weg gewiesen worden. Den letzten unwissenschaftlichen Versuch auf diesem Gebiete, welchen R. Foss mit seiner Programm-Abhandlung (1886. Progr. Nr. 92) „Ueber den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areopagita" unternahm, hat Dräseke in dieser Zeitschrift (Bd. XXX: „Dionysiaca", S. 300—333) nachdrücklichst zurückgewiesen und die Frage auf Grund anderweitiger Forschungsergebnisse weiter zu führen gesucht. Insbesondere hat er die fälschlich unter Hippolytos' Namen überlieferten Bruchstücke *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* (Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. Ex cognitione P. A. de Lagarde. 1858. S. 57—63) als von Dionysios herrührend in Anspruch genommen und dieselben dessen uns nur inhaltlich bekannten „Theologischen Grundlinien" zugewiesen: ein Ergebniss, von dem zu wünschen gewesen wäre, dass Jahn, der genaueste Kenner der Sprache des Dionysios, zu demselben

Stellung genommen und es in den sprachlichen und sachlichen Nachweisungen seiner „Dionysiaca“ mit berücksichtigt hätte. Jahn gehört durchaus zu der Zahl derjenigen, welche die dionysischen Schriften in das 4. Jahrhundert verlegen; er hat das unabhängig von Hipler, auf den er sich übrigens ebenso wie auf Dräseke in seiner Vorrede S. VII beruft, schon in der Praefatio seines „Methodius Platonizans“, S. XI—XII, Anm. 17 mit zwingenden Gründen dargethan. Wie lebhaft derselbe sich schon vor 50 Jahren mit der Frage beschäftigt hat, die Abhängigkeit des Dionysios von Platon nachzuweisen, zeigt sein „Epimetrum I: De centone Platonico apud personatum Dionysium Areopagitam“ in seinem „Basilius Plotinizans“, S. 45. Selbstverständlich ist das dort Dargelegte auch in die vorliegende Schrift, mit Berichtigung eines früher untergelaufenen Versehens, S. 61. 62 aufgenommen. Ueber die äussere Anordnung seiner Schrift sei bemerkt, dass auf das Vorwort (S. V—VII) zunächst ein „Verzeichniss der Abkürzungen mit literarischen Bemerkungen“ (S. VIII—X) folgt, die manches sehr Wissenswerthe enthalten. Daran schliessen sich die Ausführungen zum Text des Dionysios, und zwar S. 1—35 zu *De coelesti hierarchia*, S. 35 bis 47 zu *De ecclesiastica hierarchia*, S. 47—49 zu *De divinis nominibus*, (S. 40 findet sich 3, 2. 343 c angeführt ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ θεοδόχου σώματος, was unbedingt σήματος heissen muss, vgl. Hipler, a. a. O. S. 70—73, Dräseke, a. a. O. S. 309. 310), S. 49—80 zu *De mystica theologia*, S. 80—84 zu den Briefen. Wie alle patristischen Forschungen Jahn's nicht mühelosen Genuss bieten, so erfordern auch diese seine „Dionysiaca“ — um des Sokrates auf Herakleitos' Schrift „Ueber die Natur“ bezüglichen Ausdruck zu gebrauchen — „einen tüchtigen Schwimmer“, d. h. eindringenden Fleiss und grösste Aufmerksamkeit von Seiten kundiger Leser. Möge es dem Werke an solchen nicht fehlen, und möge auch von Seiten der klassischen Philologen diese Leistung Jahn's in dem Masse und Umfange, wie es deren Gründlichkeit und Gediegenheit verdienen, je länger je mehr gewürdigt werden.

M. bei H. J. Asmus.

B. Aubé, L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle (249—284), Deuxième édition, Paris 1886. 8°. XVI und 548 S.[1]).

[1]) Vgl. hierzu die Recensionen früherer Schriften des Ver-

Die wissenschaftliche Durchforschung des dreihundertjährigen Riesenkampfes zwischen Kirche und Staat von Tiberius-Claudius-Nero bis auf Constantin-Julian betrachtet Verfasser seit mehr denn zwei Jahrzehnten als seine Lebensaufgabe. Der jetzt vorliegende vierte Band behandelt die erste Hälfte des Zeitalters der systematischen Christenverfolgungen. Er ist sichtlich schwächer als seine Vorgänger, bietet aber gleichwohl manches Verdienstliche, insofern Aubé auch hier, wenigstens im grossen Ganzen, als rationeller Kirchenhistoriker auftritt. Freilich verdient er dieses Lob nur im Allgemeinen; denn nicht immer hält er die richtige Mitte zwischen unkritischer Annahme und hyperkritischer Verwerfung inne. Das Buch macht leider einen peinlichen Eindruck durch die fast allenthalben zu Tage tretende ermüdende Weitschweifigkeit. Nur zum Frommen der Sache hätte Aubé sein Opus auf ein Drittel des Umfanges reduciren können, wenn er sich begnügt hätte, die zahlreichen Martyreracten, vollends die gefälschten, nur in extenso dem Leser inhaltlich vorzuführen; die meist vollständigen „récits" der Passionen, worauf Verfasser grossen Werth legt, sind geradezu zweckwidrig. Vor etwa zwei Menschenaltern konnte es ein Neander, dem es in seiner „Geschichte der Kirche Christi" bei aller Wissenschaftlichkeit in erster Linie um Erbauung positiv gläubiger Gemüther zu thun war, noch wagen, viele Martyreracte (wohlgemerkt: nur echte!) in vollständiger Uebersetzung einzurücken. Heut zu Tage widerstreitet eine solche Gepflogenheit der Höhe der Wissenschaft. Sodann kann in Vernachlässigung der neueren Literatur, zumal der deutschen, wohl kein anderer Forscher weiter gehen, als Aubé: Die Forschungen z. B. von Ad. Harnack, Th. Keim, Herm. Schiller (Röm. Kaiserzeit, Bd. II; vgl. meine Anzeige, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXII = 1889, H. I, S. 121—128). Ad. Hilgenfeld, Josef Langen, endlich meine eigenen zahlreichen Studien existi-

fassers, Rud. Hilgenfeld's Anzeige von Aubé, Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains, Paris 1881, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXV = 1882, H. 3, S. 369—371 nebst Note 1 von Ad. Hilgenfeld, meine zusammenfassende Anzeige von Herm. Usener, Acta martyr. Scillitanor. graece edita in Indice scholarum Bonnensium 1881, Bonnae, und Aubé, Étude etc., Göttinger „Philolog. Anzeiger" XII = 1882, Nr. 7, S. 424—430, meine Anzeige von Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain 180—249, Paris 1881, Philolog. Anzeiger XV = 1885, Nr. 2, S. 146—152; s. auch Ad. Hilgenfeld's Anzeige der Usener'schen Publication, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIV = 1881, H. 3, S. 382 f.

ren für unseren Autor nicht, der übrigens der deutschen Sprache mächtig ist; ein deutscher Gelehrter würde sich durch so ungeheuere Unterlassungssünden einfach sofort unmöglich machen. Nicht alle romanischen Kirchenhistoriker nehmen es mit der neueren Literatur so leicht, wie unser Pariser Forscher; ich verweise u. A. auf A. Crivellucci, Eusebio, vita di Costantino, Livorno 1888, und meine Anzeige dieser verdienstlichen Monographie (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 1, S. 124—128).

Die jüngste Publication Aubé's giebt auch Anlass zu formellen Bedenken: Die Disposition der Materialien ist nicht immer eine durchsichtige, und der leidige Umstand, dass ein alphabetisches Namen- und Sachregister fehlt, erschwert Kritik und Benutzung in gleicher Weise, um so mehr, als Verfasser so überaus zahlreiche Einzelmartyrien erörtert.

I. S. 1—198 handelt Verfasser in vier Kapiteln viel zu breit, weil ohne ausreichenden Grund viel zu viel „récits" von Martyreracten breittretend, und in keineswegs übersichtlicher Gruppirung des Stoffes, so dass Wiederholungen nicht ausgeschlossen werden, über den

Decius-Sturm[1]).

1. Im Chap. I (S. 1—75) „Les édits de Trajan-Dèce et la persécution à Rome" meint Verfasser S. 9 mit Fug: „Le peu qu'on tire des sources profanes est favorable à Trajan-Dèce." Leider theilt Verfasser (S. 9 f.) „dieses Wenige" nicht einmal vollständig mit; ich vermisse da folgende Quellenbelege:

α. Zosim. I c. 21: .... *Δέκιος ... πάσαις διαπρέπων ταῖς ἀρεταῖς*, I c. 23: *Δεκίῳ .... ἄριστα βεβασιλευκότι τέλος τοιόνδε συνέβη.*

β. Aur. Victor, epit. in Decio: artibus cunctis virtutibusque instructus ... placidus et communis domi.

γ. Trebell. Pollio, Claudius, c. 13: „Decius imperator .... et virtutem et verecundiam Claudii publice praedicavit" etc. Aus dem dort erzählten speciellen Vorfall, wodurch auch die Münze: „Imp. C. M. Q. Traianus Decius Aug. | Pudicitia Aug." bei Eckhel, D. N. VII, S. 345 so recht illustrirt wird, und wobei der Charakter des Kaisers überhaupt in be-

[1]) Vgl. hierzu meine beiden bezüglichen, von Aubé nicht berücksichtigten Publicationen, meinen Aufsatz „Der Bekenner Achatius", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII = 1879, H. 1, S. 66—99, und meinen Artikel „Christenverfolgungen", F. X. Kraus'sche R.-E., I, Liefg. 3 (S. 215—288), S. 232—238.

sonders günstige Beleuchtung gerückt wird, erhellt unzweideutig, dass Decius strenge auf Zucht und Ehrbarkeit hielt.

2. Förderlich erörtert Verfasser S. 10—15 die Motive der ersten systematischen Christenverfolgung: Decius verfolgte die Christen nicht aus Hass gegen Philippus Arabs, sondern als rauher, romantischer Enthusiast für sein erträumtes altes Römerthum (s. auch meinen Art. „Christenverf.", S. 233).

3. Das Decius-Edict (S. 15—24), dessen Text wir leider nicht kennen, finde ich richtig charakterisirt; u. A. erblickt Verfasser S. 16—19 in dem von dem Franzosen Bernhard Medon 1663 veröffentlichten „Decii ..... edictum adversus christianos" mit Fug eine Fälschung. Es war indess noch hervorzuheben, dass Bischof Dionys von Alexandrien in seinem Schreiben an den Amtsbruder Fabius von Antiochien (bei Euseb. h. e. VI c. 41) und Cyprian (Epist. 55 Antoniano, ed. Hartel, Cypr. opp. S. 630 f.) das Edict nur überhaupt als ein sehr grausames bezeichnen; der Carthager spricht von „edicta feralia". —

4. S. 141—154 erörtert Aubé in unerquicklich eingehender Reproduction der Acten das erlauchte Martyrium des Pionius von Smyrna, den er mit Recht im Anschluss an die in ihrem Kern echte Vita zu einem Decius-Blutzeugen macht, im Gegensatz zu Eus. h. e. IV c. 15, der diesen Glaubenskampf auf Mark Aurel datirt. Ich verweise auf die vom Verfasser, nicht beachteten, gründlichen Untersuchungen von Ad. Hilgenfeld, Paschastreit, S. 247. 321 f., Anm., wo u. A. auch dargethan wird, dass die Annahme, es hätten zwei Heilige Namens Pionius, einer zur Zeit des zweiten Antoninus, und der andere um 250, existirt, als harmonistischer Nothbehelf zu verwerfen ist Mit Recht lässt Aubé (S. 134 f.) den Bischof Babylas von Antiochien, sich stützend auf Eus. h. e. VI, 39, als Bekenner des Decius-Sturmes, der im Gefängnisse starb, nicht als Martyrer der angeblichen Numerian-Verfolgung (282—284) gelten, wie die getrübte Tradition berichtet (s. meine vom Verfasser ignorirte Abhandlung „Die angebl. Christenverf. der Kaiser Numerianus und Carinus", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII = 1880 (II. 1, S. 31—64; II, 165—197), S. 191—195; vgl. auch Aubé selber, weiter unten, Chap. VIII, S. 492—495, wo er die Ungeschichtlichkeit der Numerian-Verfolgung, im grossen Ganzen wenigstens, zutreffend nachweist. Sehr unkritisch urtheilt dagegen Verfasser S. 163—167. 169 f. über den angeblichen Decius-Martyrer und Geisterbeschwörer (!!) Tryphon

(s. meine vom Verfasser nicht beachtete „Licinianische Christenverfolgung", S. 78 f.). Die acta s. Achatii betrachtet Verfasser S. 181—194 ohne Grund als ein im Wesentlichen authentisches Document (s. meine von Aubé ignorirte Studie „Der Bekenner Achatius" a. a. O.). Auch in der vom Verfasser verwertheten, etwas besseren Recension der Acten (im Gegensatz zum Ruinart'schen Cod. Msc. abbatis de Noailles), im Cod. Msc. saeculi IX vel X von Silos (Nr. 2179 der Pariser Nationalbibliothek, „fonds latin nouv. acquis", S. 181, Note 2 unsers Verfassers), findet sich der **absolut unzulässige** Kern der Acten: I. Achatius schimpft vor dem Statthalter Marcianus weidlich über die Olympier, zumal über Jupiter, Apollo, Aesculap und Venus, die er theils als Verbrecher, theils als ohnmächtige Götzen darstellt (S. 183 f.). II. Der Statthalter giebt — im schroffsten Widerspruch mit dem schneidigen Decius-Edict sowohl denn mit der speciellen Situation — die Entscheidung über das Schicksal des eifrigen Kämpen Christi dem Kaiser anheim (S. 188)! III. Decius ist hocherfreut über die beispiellose Verhöhnung seiner hochverehrten Olympier, befördert den Statthalter wegen seiner gewissenhaften Anfrage und begnadigt den dreisten Achatius unbedingt (S. 188)!!

5. In dem sonst verdienstlichen Chap. IV über die „lapsi" des Decius-Sturmes (S. 199—275) handelt Verfasser S. 201 ff. sehr ungenügend über die verschiedenen Klassen der Abtrünnigen: 1. spricht er ganz allgemein nur von zwei Klassen, von den „thurificati" bezw. „sacrificati" und den „libellatici", und zweitens unterscheidet er nicht genau zwischen den „lapsi" im Occident, in Spanien und zumal in Rom und Carthago, und den „lapsi" im Orient, zumal in Aegypten und vollends in Alexandrien; auch vermisse ich vielfach die Quellenbelege. Der Kürze halber verweise ich auf meine „Christenverfolgungen", S. 237 und bemerke hier nur Folgendes: Von den occidentalischen „lapsi" übergeht Aubé vollständig die sog. „acta facientes", jene charakterschwachen Christen, die es im Gegensatz zu den „libellatici" durchzusetzen wussten, dass die Behörden, ohne ihnen einen förmlichen Schein auszustellen, sie in die Listen Derer eintrugen, die dem Gesetze (des allgemeinen Opferzwanges) genügt hatten (vgl. Cypr. Ep. 30).

II. Im „Chap. V: L'Église et l'empire romain .... 251 bis 257" (S. 276—330) wird die Christenverfolgung unter Kaiser Trebonius Gallus (reg. 251—253) nach dem Vorgang von Henri Dodwell („De paucitate martyrum",

abgedruckt in der Ruinart'schen „praefatio“ zu den „Acta sincera“, sowie bei Fellus, ad calcem der opp. Cypriani) als noch weit unbedeutender, als sie, zumal im Vergleich mit dem Decius-Sturm, in Wirklichkeit war, vom Verfasser S. 279—310 hyperkritisch dargethan[1]). Aubé meint, abgesehen von der Verbannung der römischen Bischöfe Cornelius und Lucius, wäre es damals zu gar keinen Verfolgungsacten gekommen. Zwar kann ich unserem Verfasser folgende Thesen zugeben:

I. Mit dem Regierungsantritt des Kaisers Gallus trat für die Christen zunächst eine kurze Ruheepoche ein (Cypr. de lapsis c. 1, ed. Hartel, S. 237), so dass Cyprian eine Synode zu Carthago versammeln konnte (Cypr. ep. 55).

II. Der Druck der Gallus-Verfolgung war zu Rom nicht erheblich.

III. Das damalige christenfeindliche Vorgehen einzelner Behörden wurde, wie überhaupt im Zeitalter der systematischen Christenhetzen, von der heidnischen Volkswuth, deren letzte Spuren sich eben gerade jetzt zeigten, nur sehr schwach secundirt.

IV. Mit Fug meint Verfasser S. 293: „Dans l'espèce nul ne peut dire à bon droit que Gallus eût montré grande haine aux chrétiens.“

V. Die gänzlich unbegründete Vermuthung Tillemont's (Mémoires IV², S. 856), der spätere Kaiser Aurelianus hätte 253 als Statthalter Galliens die dortigen Christen behelligt, habe ich schon längst in meiner von Aubé ignorirten Studie „Aurelianus schon als Statthalter Christenverfolger?“ zurückgewiesen (Zeitschr. f. wiss. Theol. XX = 1877, H. 4, S. 529—534).

VI. Zutreffend nimmt Verfasser S. 279 mit de Rossi an, dass Gallus kein förmliches Christenedict erlassen hat.

Indess:

a. Das von Aubé S. 304 f. betonte Schweigen der kleinen Cyprianischen Schrift „De mortalitate“ über Christenhetzen unter Kaiser Gallus ist nur ein argumentum e silentio; denn das fragliche Büchlein ist in der ersten ruhigen Zeit (s. oben) jenes Imperators, unter dem ersten frischen Eindruck der Pest geschrieben.

---

[1]) Vgl. hierzu meinen Art. „Christenverfolgungen“ a. a. O. S. 238 f.

b. Im Zusammenhang mit der schrecklichen Seuche, die das gesammte Reich verheerte, erschien bald ein kaiserliches Edict, welches zur Abwehr des grossen Sterbens dem Apollo salutaris Sühneopfer darzubringen befahl (Cypr. Ep. 59: .... ob sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus iubebatur ...). Dieses Edict hat sich Verfasser eben entgehen lassen. Gallus scheint keine Befehdung der Kirche beabsichtigt zu haben, aber die Ausführung dieses Decretes bedeutete für die Christen thatsächlichen allgemeinen Opferzwang und musste zu neuen Bedrückungen wenigstens Seitens einzelner kaiserlicher Behörden führen.

c. Die in Cyprian's Schrift ad Demetrianum (kein Proconsul, sondern wahrscheinlich ein untergeordneter Präsidialbeamter zu Carthago, den Cyprian von seiner Studienzeit her kannte, vgl. Fell zu Cypr. S. 129, Nr. 1) c. 12 (s. auch c. 5) erwähnten Verfolgungsacte im proconsularischen Afrika oder doch mindestens in Carthago waren die Wirkungen dieses generellen Opferzwanges; Cyprian spricht da nicht vom Decius-Sturm (so Aubé, S. 305—310!); die freilich nur leisen Zweifel unseres Verfassers an der Echtheit des Buches ad Demetrianum (S. 305—308, Note 3) sind hinfällig.

d. Dodwell's Hinweis auf das Schweigen der kirchlichen Autoren, Euseb, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Lactanz und Sulpicius Severus, ist nur ein argumentum e silentio — diese „praeteritio" kann gegenüber dem ausdrücklichen Zeugniss der Zeitgenossen Dionys von Alexandrien und Cyprian keine Instanz bilden — und bezüglich Eusebs nicht einmal ganz richtig; denn

e. gerade Eus. h. e. VII, 1 erwähnt das den Gallus-Sturm (zum Mindesten in Alexandrien) betreffende Bruchstück aus dem Schreiben des Dionys an Hermammon. Die Tragweite dieser Stelle, wo von Verbannung ägyptischer Gläubigen die Rede ist, kann auch Aubé (S. 281 f.) nicht wegleugnen.

III. 1. Im Chap. VII: „Les deux édits de Valerien" etc. (S. 331—361) kennzeichnet Verfasser S. 337—340 den moralischen Urheber des Valerian-Sturmes, Macrianus, weniger als den fanatischen Adepten einer verbrecherischen Magie (vgl. Dionys von Alexandrien an Hermammon bei Eus. h. e. VII c. 1), denn als einen Mann von altrömischer Gesinnung vom Schlage eines Decius, der eben darum die von Valerian Anfangs den Christen gegenüber beobachtete Politik des laisser faire (253—257, vgl. Dionys a. a. O.) für staatsgefährlich ansah. Ergänzend bemerke ich: Die willkürliche Annahme von

Amédée Thierry (Hist. de la Gaule etc. II, S. 315. 317 f.), wonach auch der spätere Kaiser Aurelianus der moralische Urheber der Valerian-Verfolgung gewesen ist, habe ich in meinem Aufsatz „Aurelianus schon als Statthalter Christenverfolger?“ a. a. O. widerlegt.

2. Mit Fug nimmt Aubé (S. 369—371) mit Josef Langen (Gesch. der röm. Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 349 und Note 2 das.) und mir selbst („Christenverfolg.“, S. 239—241) an, dass der Archidiacon Laurentius nicht auf einem glühenden Roste langsam zu Tode gemartert wurde (so die Tradition seit Ende des 4. Jahrh.), sondern nach dem Wortlaut des zweiten Valerian-Edictes von Anfang August 258 (Cypr. ep. 80: ..... episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur [sc. gladio]) die Todesstrafe der Enthauptung erlitt.

3. Mit Fug verwirft Aubé S. 371 ff. die kläglichen acta ss. Sixti, Laurentii, Hippolyti als gefälscht. In diesen und ähnlichen sauberen Documenten erscheinen Kaiser Decius und sein Präfect Valerianus stereotyp als gemeinschaftliche Christenverfolger (Aubé S. 371). Verfasser hat sich da Folgendes entgehen lassen: Jene Tradition ist schon ziemlich alt und findet sich bereits, und wohl zuerst, bei Optatus Milevit. (de schismate Donatistar. III c. 8, ed. Hurter, S. 153: „Prima [sc. persecutio] fuit ut leo: haec erat persecutio sub Decio et Valeriano“), dem Zeitgenossen der Kaiser Valentinian I. und Valens (364—375 bezw. 378; vgl. Hieronymus de viris illust. c. 121). Zutreffend beurtheilt Verfasser S. 423 f. die anrüchigen acta s. Nicephori: „Cette histoire aussi qui semble écrite moins pour raconter que pour édifier et apprendre qu'on ne peut vraiment aimer Dieu, si l'on hait son prochain, nous est fort suspecte.“

IV. Das Schlusscapitel VIII (S. 435—495) hat zum Gegenstand „L'Église et l'État depuis la fin de la persécution de Valerien jusqu'à l'avènement de Dioclétien (260—284)“.

1. Aubé überschätzt die christenfreundliche Gesetzgebung des Kaisers Gallienus (Eus. h. e. VII, 13. 22. 23); zwar S. 438 äussert er sich vorsichtig, aber S. 445 meint er geradezu: „Gallien avait plus que rendu la paix à l'Église. Il lui avait expressément donné le droit de cité“ etc. Indess erst das Galerius'sche Toleranzedict von 311 verlieh der Kirche die Rechte einer religio licita et adscita (vgl. Ad. Hilgenfeld, Anzeige von Antoniades, Kaiser Licinius, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVIII = 1885, H. 4, S. 508—512). Gal-

lienus schuf bloss Remedur gegenüber der jüngsten Vergangenheit; der Hauptgrund für diese Annahme beruht in der Thatsache, dass Diocletian 303 keiner rescissio legum bedurfte (Lact. Mortes c. 11). Also auch in der grossen Friedensepoche von 260 bis ca. 300 schwebte beständig über den Häuptern der Christen das Damoklesschwert einer mindestens fünffachen furchtbaren gesetzlichen Verpönung latae sententiae, aber zu Ausbrüchen der heidnischen Volkswuth ist es nicht mehr gekommen (vgl. Th. Keim, Aus dem Urchristenthum, S. 130 f., Ad. Harnack, Art. Gallienus, R.-E. f. prot. Theol., hrsg. von Herzog und Plitt, 2. Aufl. 1879, IV, S. 735—738, meinen Aufsatz „Die angebl. Christenverfolg. unter Claudius II., Zeitschr. f. w. Theol. XXVII = 1884, H. 1 [S. 37 bis 84], S. 63—78 und meinen Art. „Toleranzedicte", F. X. Kraus'sche R.-E. II, Liefg. 16/18 [S. 885—901], S. 892 bis 896).

2. Mit Fug verwirft Aubé S. 444—451 die angebliche Christenverfolgung Claudius' II. (reg. 268—270). Auf meinen „Claudius II." a. a. O. verweisend, bemerke ich hier ergänzend nur Folgendes: Ich vermisse eine kurze Erwähnung der drei berühmtesten unter den angeblichen Claudius-Martyrern, der Severa von Rom — auf ihrem Epitaph ist nur „mortua", nicht „martyra" zu lesen; s. meinen „Claudius II.", S. 79—84), sowie Cyprian's des Magiers, eines antiken „Faust", und der Justina; über diese beiden Diocletian-Martyrer werde ich später berichten.

3. Die freilich sehr unbedeutende Aurelian-Verfolgung leugnet Aubé (S. 467—486) sogar gänzlich, weil er hyperkritisch der entscheidenden Quellenstelle, Lact. Mortes c. VI, nicht gerecht wird. Wegen aller Details verweise ich auf meine vom Verfasser nicht beachtete Studie „Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung" (Jahrbücher für protest. Theol. VI, S. 449—494). —

Drei „Appendices", auf die ich wegen Raummangel nicht näher eingehen kann, beschliessen Aubé's höchst interessantes Buch (S. 497—544).

Düsseldorf. Dr. phil. Franz Görres.

Sophronii de praesentatione domini sermo ab H. Usenero editus (in der Einladungsschrift der Bonner Universität zur Gedächtnissfeier ihres Stifters, Königs Friedrich Wilhelm III. am 3. August 1889). Bonnae, MDCCCLXXXIX. 4. 18 Seiten.

Seit einer Reihe von Jahren hat Usener, von hervorragenden Philologen der einzige, sich an der religionsgeschichtlichen und patristischen Forschung als Mitarbeiter auf das eifrigste und erfolgreichste betheiligt. Ich erinnere an seine Ausgabe der „Acta S. Timothei“ (Bonn 1877), die er als einen in mehr als einer Hinsicht sehr wichtigen Ausschnitt aus einer vor Eusebios anzusetzenden Ephesinischen Kirchengeschichte erwies, ein überraschendes Ergebniss, welches er gegen Lipsius' Zweifel in einem besonderen, „Die Acten des Timotheos“ überschriebenen Abschnitt seiner höchst lehrreichen „Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur“ (Jahrb. f. prot. Theol. XIII, 1887, S. 219—259) durch Heranziehung weiterer geschichtlicher, besonders inschriftlicher Beweismittel in Schutz nahm und festigte; an seine zu Bonn 1879 erschienenen „Legenden der Pelagia“, I. Reue der Pelagia von Antiochia, vom Diaconus Jakobus verfasst, II. Legende der Pelagia von Tarsos, beide in mustergültiger Textesgestaltung (S. 1—28), versehen mit einem wahren Schatze sprachlich und sachlich werthvoller Anmerkungen (S. 29—58), das Ganze ein Glied innerhalb des von Usener mit gewinnender Ueberzeugungskraft unternommenen Nachweises, dass, von der Beeinflussung der christlichen Glaubenslehre durch heidnische Philosophie, der christlichen Festkreise durch Nachklänge der alten Mysterien und heidnischer Cultustage abgesehen, auch die christliche Legende an die Stelle des alten Mythos getreten ist, so zwar, dass wir unter der Hülle des christlichen Heiligen-Gewandes oft noch die alte heidnische Gottheit, in dem vorliegenden Falle die Aphrodite, deutlich erkennen können (Einltg. S. I—XXIV); ferner an seine mit allgemeiner Freude aufgenommene erstmalige Veröffentlichung der so wichtigen Acten der Scilitanischen Märtyrer in griechischer Fassung (Bonn 1881); an seine „Acta S. Marinae et S. Christophori“ (Bonn 1886) und endlich an seinen in den zu Eduard Zeller's fünfzigjährigem Doctorjubiläum veröffentlichten „Philosophischen Aufsätzen“ (Leipzig 1887) erschienenen religionsgeschichtlichen Beitrag (IX.) „Alte Bittgänge“ (S. 277—302). Jenen so zahlreichen Veröffentlichungen bedeutungsvoller Texte reiht sich nun die obige Sophronios-Ausgabe würdig an. Sie ist gewissermassen eine Fortsetzung der von Usener im Rheinischen Museum XLI, S. 500—516 zum ersten Male nach einem Cod. Monac. 221 (f. 199^c—210^v), saec. XV und einem Cod. Paris. 1171 herausgegebenen, am 25. December 634 gehaltenen Predigt des Sophronios, des durch seine scharfsinnige Bekämpfung der monotheletischen Lehre und

den mit dem Chalifen Omar abgeschlossenen Ergebungsvertrag bekannten Erzbischofs von Jerusalem. Hauptsächlich um der merkwürdigen Umstände willen, unter denen diese Rede gehalten wurde, schien sie Usener einer Veröffentlichung würdig, und die Kirchengeschichtsforscher wissen ihm dafür Dank. „Die Araber," sagt er in der Einleitung, „durchstreiften bereits die Landschaft um Jerusalem und hatten Bethlehem besetzt: die Gemeinde Jerusalems konnte das Geburtsfest des Heilands nicht, wie sie gewohnt war, an der heiligen Geburtsstätte zu Bethlehem begehen; sehnsüchtig schaut mit seiner Heerde der geistliche Hirte in die Gegend des Heiligthums, wie Adam auf das Paradies, aus dem er verstossen, wie Moses auf das Land der Verheissung, das zu betreten ihm versagt war; er sehnt sich nach dem Born des Lebenswassers, wie David nach einem Trunk Wassers aus der Cisterne am Thore Bethlehems." Ich setze Sophronios' Worte, auf Grund deren hauptsächlich diese Schilderung entworfen ist, hierher (S. 514, 20 ff.): *ἀλλ' ἐπιθυμίαν μὲν καὶ δίψαν τὴν Δαβιτικῶς ἡμᾶς καταφρύγουσαν ἔχομεν, ἰδεῖν δὲ τὸ ὕδωρ, ὡς Δαβὶδ ὁ ἀοίδιμος, καὶ ἐστιᾶσαι μόνῃ τῇ θέᾳ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ὅρασιν Σαρακηνικῷ κωλυόμεθα δείματι· Σαρακηνῶν γὰρ ἀθέων νῦν τὸ ὑπόστημα, ὡς ἀλλοφύλων τότε, τὴν θεσπεσίαν Βηθλεὲμ παρείληφε καὶ δίοδον ἡμῖν τὴν εἰς αὐτὴν παρασχεῖν οὐκ ἀνέχεται, ἀλλ' ἀπειλεῖ τὴν σφαγὴν καὶ τὸν ὄλεθρον, εἰ τὴν ἁγίαν ταύτην πόλιν ἐξέλθοιμεν καὶ τῇ ποθουμένῃ ἡμῖν θειοτάτῃ Βηθλεὲμ προσπελάσαι τολμήσαιμεν. ὅθεν καὶ οὐ λύπης ἐκτὸς τὴν τοιαύτην πανήγυριν ἄγομεν, ἔσω πυλῶν αὐλιζόμενοι κἂν τούτῳ τῷ θεσπεσίῳ τῆς θεοτόκου νεῷ τὴν ἑορτὴν ἑορτάζοντες. διὸ παρακαλῶ καὶ πρεσβεύω καὶ δέομαι τῆς ὑμῶν ἐν αὐτῷ Χριστῷ τῷ θεῷ ποθεινότητος, ἵνα ἑαυτούς, ὅση περ ἡμῖν ἐστι δύναμις, διορθωσώμεθα καὶ μετανοίᾳ λαμπρύνωμεν καὶ ἐπιστροφῇ καθαρίσωμεν καὶ τῶν μισητῶν ἔργων θεῷ τὴν φορὰν χαλινώσωμεν. οὕτω γὰρ εἰ βιώσαιμεν ὡς φίλον ἐστὶ θεῷ καὶ ἐράσμιον, τῶν ἀντιπάλων ἡμῶν Σαρακηνῶν τὴν πτῶσιν γελάσαιμεν καὶ τὸν ὄλεθρον οὐκ εἰς μακρὰν ἐσαθρήσαιμεν καὶ τὴν τελείαν ἀπώλειαν ἴδοιμεν.* Die vorliegende Ausgabe der Rede des Sophronios über die Darstellung des Herrn (de praesentatione domini), welche die Griechen *ὑπαντή* oder *ὑπαπαντή* nennen, hat ihren Werth und ihre Bedeutung nicht durch geschichtliche Beziehungen äusserer Art, sondern durch dasjenige, was wir zur Geschichte der Palästinensischen Liturgie aus ihr entnehmen (man vgl. z. B. Sophro-

nios' Ausführungen 38r und 38v, S. 11). Ich selbst fand mich ausserdem durch die dogmatischen Erörterungen des Sophronios lebhaft angezogen, welche da beweisen, mit welcher lebendigen Frische und Anschaulichkeit ein hervorragender kirchlicher Lehrer des 7. Jahrhunderts damals noch längst, wie man anzunehmen geneigt ist, abgethane Verirrungen und Abweichungen von der Lehre der Kirche vor seinen Hörern zu behandeln pflegte. Doch ich komme darauf noch zurück. Sehen wir uns vorerst Usener's Ausgabe etwas genauer an; es wird für den Theologen selbstverständlich lediglich darauf ankommen, eines so anerkannten philologischen Meisters Werk durch Hervorkehrung der Einzelheiten nur in noch helleres Licht zu stellen. Die handschriftliche Grundlage der vorliegenden Rede bildete der einzige Codex, welcher sie bewahrt zu haben scheint, ein der Pariser Nationalbibliothek angehöriger und mit der Nummer 1194 versehener, welchen I. A. Heikel aus Helsingfors vor 3 Jahren auf das sorgfältigste für Usener abschrieb. Der Herausgeber erinnert im Eingange seiner Vorrede an Photios' Urtheil über die Schreibweise des Sophronios, das nach Usener's Meinung namentlich auf dessen Homilien passt (Biblioth. cod. 231): *ἐννεωτερίζει δὲ πολλαχοῦ τοῖς ῥήμασι, καθά πέρ τις πῶλος ἐπιγαυρούμενος τοῖς σκιρτήμασι.* Der Fehler der Sprache des Sophronios ist das unglückselige Durcheinandermengen von dichterischen und prosaischen, alten und neuen, veralteten und damals gebräuchlichen Worten und Wendungen. Als ein besonders bemerkenswerthes Beispiel dieser bunten Sprachmischung führt Usener Sophronios' Anakreontische Gedichte an, welche Petrus Matranga in Mai's Spicil. Rom. IV, 49 ff. nach dem einzigen Cod. Barberin. herausgab und Migne in seiner Patrol. gr. LXXXVII einfach wieder abdruckte. Der Verfall der Sprache im Zeitalter des Kaisers Heraclius selbst bei einem sonst den besten Vorbildern der Alten nacheifernden Redner wie Sophronios zeigt sich besonders in dem Schwanken und der Mischung der Tempora und Modi. Diesen sprachgeschichtlich höchst lehrreichen Vorgang veranschaulicht uns Usener (S. 4 bis 7) durch zahlreiche Beispiele aus den beiden Reden und den Anakreontischen Gedichten. Den Schluss seines Vorworts (S. 7) bilden einige Beobachtungen über Sophronios' Gebrauch der Conjunctionen. Von Wichtigkeit erscheinen mir die beiden inhaltsreichen Anmerkungen auf S. 3 und 4; sie bringen beachtenswerthe Textesbesserungen zu den Anakreont. Gedichten und einige Bemerkungen über deren metrische Verhältnisse.

Hier möge es gestattet sein, noch eine andere, auf Sophronios' Anakreont. Gedichte bezügliche Mittheilung folgen zu lassen. Ich entnehme dieselbe dem Jahresber. des Kathol. Gymn. von St. Stephan zu Strassburg (1887, Progr. Nr. 482), in welchem hinter einer von Dir. Dr. Fuss gegebenen Probe eines erklärenden Verzeichnisses elsass-lothring. Flurnamen an 2. Stelle (etwas versteckt) folgt: S. Sophronii Anacreonticorum carmen XIV primum edidit Leo Ehrhard. Derselbe schickt seiner mit Unterstützung Studemund's hergestellten Ausgabe des bisher vermissten Gedichts u. a. folgende Bemerkungen vorauf (a. a. O. S. 17): „Codex Barberinus olim Sophronii carmina XXII complectebatur teste carminum indice, qui codici praefixus est; sed uno quaternione amisso iam ante Matrangae tempora perierunt totum carmen XIV. praeter titulum *Εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς ἁγίας πόλεως τὴν ὑπὸ Περσῶν γενομένην* et primum versum *Ἁγία πόλις Θεοῖο*, totum carmen XV., carmen XVI. praeter duodecim ultimos versus. Felicissimo casu mihi Parisiis bibliothecam, quae gallice „bibliothèque nationale" nuncupatur perlustranti contigit ut in codicem miscellaneum s. XVI. ad finem vergentis vel XVII. ineuntis inciderem, cuius in foliis 26 et 27 leguntur *Τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων στίχοι ἀνακρεόντιοι εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ κατὰ ἀλφάβητον*, quod carmen in codice Barberino quartum decimum fuisse mihi statim illuxit." — Nun zu den dogmatischen Erörterungen des Sophronios. Noch zu seiner Zeit sind die Ausfälle gegen Nestorios und Eutyches an der Tagesordnung gewesen. Ich finde den ersten dieser Art S. 10 (36^{r}), Z. 20 ff.: Sophronios spricht da von der Erscheinung Jesu Christi: *καὶ ὁ περιοχὴν φυσικὴν ὡς Θεὸς οὐ δεχόμενος ἀλλ' ἄπειρος τὴν οὐσίαν ὢν καὶ τὴν δύναμιν (τὸ γὰρ πεπερασμένον οὐσίᾳ καὶ πεπερασμένης ὑπάρχει δυνάμεως) καθ' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους προέρχεται, κἂν Νεστόριος ὁ μιαρὸς διαρρηγνῦται ἄλλον μὲν υἱὸν τὸν προϊόντα φθεγγόμενος, ἄλλον δὲ ληρῳδῶν τὸν ἀπρόϊτον καὶ δυάδα ἡμῖν υἱῶν καὶ Χριστῶν, μᾶλλον δὲ ἑαυτῷ δυσσεβῶς εἰσηγούμενος καὶ σχίζων τολμηρῶς Χριστοῦ τὸ μυστήριον· τὸν γὰρ ἐκ παρθένου τεχθέντα προϊέναι βεβούληται, οὐ τὸν ἐκ πατρὸς γεννηθέντα υἱὸν καὶ λόγον ἀίδιον· ἀληθῆ δὲ καὶ σαφῆ θεὸς ποιεῖται τὸν πρόοδον· σεσωμάτωτο γὰρ ἀληθῶς καὶ σεσάρκωτο καὶ σωματικῇ γραφῇ περιήλειπτο, κἂν Εὐτυχὴς ὁ μιαρὸς ἐκτραχύνηται τῆς σαρκὸς τοῦ σεσαρκωμένου λόγου τὴν φύσιν ἀρνούμενος καὶ φαντασίαν μόνην ὀνειρώττων τὴν πρόοδον·*

εἰ γὰρ φύσις μία καὶ σαρκωθέντος τοῦ λόγου μεμένηκεν, φαντασία ἦν τὸ φαινόμενον, καὶ φαντασία Χριστοῦ τὸ μυστήριον, καὶ οὐκ ἀληθὴς τοῦ λόγου γεγένηται σάρκωσις.

Von der wahrhaften Menschwerdung Jesu redet Sophronios ferner S. 12 (40r). Auch hier setzt er sich wieder mit Nestorios und Eutyches auseinander in folgender Weise (Z. 22 ff.): ποῦ πάλιν ὁ μιαρὸς ὁρᾶται Νεστόριος ὁ μήτε θεὸν εἰπεῖν τὸν τεχθέντα βουλόμενος μήτε θεοτόκον τὴν τεκοῦσαν φρονεῖν ἀνεχόμενος; ποῦ δὲ καὶ ὁ βδελυρὸς Εὐτυχὴς θεαθήσεται ὁ σάρκα ἡμῖν ὁμοούσιον ἀποφάσκων ἔχειν τὸν κύριον; πῶς γὰρ ὁ λόγος σεσάρκωτο ὁ σαρκωθῆναι δι' ἡμᾶς ἀνασχόμενος, εἰ σὰρξ ἐξ ἡμῶν ὑπ' αὐτοῦ μὴ προσείληπτο καὶ φύσις σαρκὸς αὐτῷ μὴ προσήνωτο δεικνῦσα σαφῶς τὸ ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ τὸν λόγον λαβεῖν τον ἀσώματον καὶ οὕτω καθ' ἡμᾶς γενέσθαι κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπον, ἐπεὶ μηδὲ λέγεται κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος ὁ μὴ σῶμα φέρων τοῖς ἡμετέροις ὁμόφυλον σώμασιν καὶ ψυχὴν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὁμοούσιον· ἀλλ' ὄντως ὁ λόγος σαρκούμενος καὶ σώζειν ἡμᾶς ἐφιέμενος θεός τε ὢν ἐν ταὐτῷ καὶ ἀληθεία γενόμενος ἄνθρωπος οὐδὲν ψευδὲς ἐπιδείκνυται, οὔτε τοὺς ἀνθρώπους ἡμᾶς πεφηνάκιεν, ἀλλὰ λαβὼν οὐσιωδῶς τὸ ἡμέτερον, τὸ οἰκεῖον ἡμῖν αὐτὸς ἐχαρίσατο. Noch im Folgenden (41r) spinnt sich die erregte Auseinandersetzung mit Eutyches weiter, dem Sophronios manichäische Anschauungen beimisst (41r, S. 12, b 17; 42r, S. 13 a 24). Ja der Redner weist beide Gegner, d. h. ihre Anhänger, entrüstet aus der jetzigen festlichen Versammlung hinaus (42r, S. 13 a 26): χωρείτωσαν οὖν ταύτης τῆς λαμπρᾶς ἡμῶν πανηγύρεως καὶ Εὐτυχὴς ὁμοῦ καὶ Νεστόριος οἱ ταύτης ἐχθροὶ καὶ πολέμιοι καὶ φθείρειν αὐτῆς τὸ φαιδρὸν ἁμιλλώμενοι, ὧν μὲν Χριστὸν διαιρῶν τὸν ἀμέριστον, ὁ δὲ συγχέων ἀσεβῶς τὰ ἀσύγχυτα. οὐδὲ γὰρ τοὺς τοιούτους ἡμῶν ἡ πανήγυρις ἑορτάζειν αὐτήν ποτε καταδέχεται. Ihnen schliesst Sophronios (42v, S. 13 b 5) noch eine Reihe anderer Irrlehrer an: τούτοις δὲ συναπίτωσαν Εὐνόμιοι Εὐδόξιοί τε καὶ Ἀστέριοι, καὶ σὺν αὐτοῖς Μανιχαῖοί τε καὶ Ἀπολλινάριοι, Σευῆροί τε καὶ Διόσκοροι καὶ πᾶσα τῶν Ἀκεφάλων ἡ μιαρὰ καὶ ἀκέφαλος γάγγραινα. Merkwürdig ist, wie er im Folgenden nach Vorausschickung des Grundes die zweite dort angeführte Gruppe von Ketzern besondert (Z. 16): ὅτι διὰ τὴν Χριστοῦ μὴ ὁρωμένην θεότητα καὶ τὴν σάρκα φαντάζειν ἠθέλησαν, ὅσοι τὰ Μάνου γνησίως ἠσπάσαντο, καὶ τῶν ἐνωθέντων τροπὴν ἐφαντάσθησαν,

ὅσοι τὰς Ἀπολλιναρίου καὶ Πολέμωνος μιαρὰς τερθρείας ἠσμένισαν· μεθ' ὧν Ἔβίωνες καὶ οἱ ἐκ Σαμοσάτων Παῦλοι καὶ Βαρδησάναι ταττέσθωσαν. Erst nachdem Sophronios so sein Herz entlastet und alle Irrgläubigen von der Schwelle der in festlichem Glanze strahlenden Kirche gewiesen, giebt er sich voll und ganz dem Schriftabschnitt des Tages, Lukas 2, 22—38 hin, Maria's Opfer bei der Darstellung Jesu im Tempel, Simeon's und Hanna's Herzutreten und prophetische Reden in schwungvoller Rede erläuternd und auf die Festgenossen anwendend. — Mögen diese eingehenderen Mittheilungen auch andere Leser dieser Zeitschrift veranlassen, Usener's verdienstlichen Sophronios-Ausgaben einmal näher zu treten.

Wandsbeck. Dr. Joh. Dräseke.

Adelbert Wiegand, Pastor in Mittelhausen bei Erfurt, August Neander's Leben, dargestellt für Studirende der Theologie und jüngere Geistliche zum 100jährigen Geburtstage Neander's. Erfurt 1889. S. X u. 152.

Nicht ein Buch für den eigentlich gelehrten Gebrauch, sondern eine Paränese für junge Theologen, erzählt diese Biographie einfach und mit wohlthuender Wärme das Leben des berühmten Kirchenhistorikers. Der jüdischen Familie Mendel in Göttingen entstammend, in Hamburg am Johanneum unter der Leitung des mannhaften Rationalisten Gurlitt vorgebildet, wurde Plato mit seinem ἔρως πτεροφύτωρ sein Ideal und immerwährendes Feldgeschrei. Er ward auch sein Führer zur absoluten Wahrheit, zu Christus. Nachdem (nicht aus einem Saulus ein Paulus, sondern) aus einem Nathanael (Joh. 1, 48) ein Johannes geworden, stand am 25. Februar 1806 mit seinen Zeugen Johannes Gurlitt, August Varnhagen, Wilhelm Neumann, Johann August Wilhelm Neander am Taufstein. Er studirte in Halle unter Schleiermacher, nach Schliessung dieser Universität unter Gesenius und Planck in der Philistropolis Göttingen, damals (nach Cl. Harms) der Sitz eines theologischen Mässigkeitsvereins. An Plato's Stelle tritt das Evangelium Johannis. Nach kurzer Thätigkeit als Docent und schnell beförderter Professor in Heidelberg (1811 — 13) brachte ihm sein „Julianus Apostata" den Ruf nach Berlin. Auf der Hinreise trifft er in Nürnberg mit Hegel zusammen, der seine patriotische Begeisterung mit den Worten zu dämpfen suchte: „Was vermag die Macht der Idee gegen die Macht der Bajonette!" — eben kein dictum probans für

den absoluten Idealismus. Der Verfasser schildert uns hierauf Neander's häusliches und Docentenleben in Berlin, sein Verhältniss zu den Studenten und Professoren. Hier ist besonders sein Verhältniss zu Hengstenberg hervorzuheben. Neander hatte an ihm Gefallen gefunden, auch weil er sich mit ihm im Antagonismus gegen die Hegel'sche Philosophie begegnete, und war Mitarbeiter an der Evangelischen Kirchenzeitung. Aber die Verkennung Schleiermacher's, deren sich diese Kirchenzeitung schuldig machte, dann die anonymen Artikel gegen Wegscheider und seinen Lehrer Gesenius bewirkten seine Lossagung. Er wollte dem Gang der Theologie nicht vorgegriffen sehen durch menschliche, von aussen her einwirkende Mittel, und mochte nicht dulden, dass Hengstenberg's Dogmatik allen theologischen Richtungen Mass und Ziel setze. Je einseitiger nachmals (seit 1840) Hengstenberg wurde, um so mehr zog sich Neander von ihm zurück. Hegel gegenüber, als dessen Philosophie das Vertrauen auf die Religion erschüttere und alles lebendige Christenthum verkümmere, befand er sich durchgehends in polemischer Stellung. Dass er sich aber 1834 herbeiliess, vereint mit Baron Kottwitz gegen Gabler's Berufung auf Hegel's Cathedra bei Hof eine Eingabe zu machen, darin ist er zu weit gegangen. Er ist dabei dem Grundsatz, der ihn für Gesenius und Wegscheider gegen Hengstenberg eintreten hiess, untreu geworden, er hat vergessen, dass derselbe Baron Kottwitz, mit dem er jetzt Hand in Hand ging, seine Hand bei de Wette's Entsetzung im Spiel hatte, während er, Neander, de Wette's sich annahm, und dass der allein berechtigte Ort, seine gegensätzliche Ansicht geltend zu machen, der akademische Senat war, in welchem er Sitz und Stimme hatte. Neander hatte auch in diesem Fall einen Misserfolg zu verzeichnen, und thatsächlich ist, soviel dem Referenten bekannt, aus der Berufung des massvollen Gabler, der beides sein wollte, Philosoph und tota mente christianus, weder dem Staat noch der Kirche ein Schaden erwachsen. Um so begeisterter ist Neander für Schelling, als der, die Drachensaat des Hegel'schen Pantheismus zu vernichten, nach Berlin berufen ward, eingetreten. Aus dem Folgenden ist als merkwürdig hervorzuheben, dass Neander von der Judenmission sich fern hielt, meinend, den Juden sei ohnehin Gelegenheit geboten zur Kenntniss des Christenthums. Er hat wohl seine eigene, ohne Mission erfolgte Bekehrung als typisch angesehen. Ueber Neander's Schriften giebt der Verfasser mehr die

Urtheile anderer bewährter Theologen, als sein eigenes. Neander hat nach seinem hier mitgetheilten Selbstbekenntniss die Geschichte der Kirche Christi darstellen wollen „als einen sprechenden Beweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen. Die Wahrheit, die von dem Walten des Göttlichen zeugt, kann, wenn sie nur rein aufgefasst wird, nicht anders als erbauend sein, und je ungetrübter sie aufgefasst wird, desto mehr wird sie es sein.“ Chrakteristisch für Neander's Richtung ist besonders sein „Leben Jesu“. Er hat sich da mitten hinein gestellt zwischen die Hyperkritiker und die, welche meinen, dass alle Kritik vom Argen sei. Den ganzen Pectoralisten hören wir aus seinem Worte: „Ich finde in der Art der Offenbarung Gottes in der Schöpfung überall das Walten eines sich offenbarenden und sich verbergenden Gottes, der sich nur finden lässt von dem ernstlich verlangenden Gemüthe; überall Anregung zum Glauben und zum Zweifel, Gegensätze, in welchen nur der dem Göttlichen demüthig sich hingebende Geist die höhere Einheit erkennt.“

Als zu beanstandende Einzelheiten sind anzumerken: dass Rousseau nicht, wie S. 8 gesagt wird, jede Art der Religion bekämpft hat. Die natürliche Religion war von seiner Bekämpfung ausgeschlossen. Das Bild der Allgemeinen Deutschen Bibliothek ist S. 44 zu grau gemalt. Sie hat gerade gegen die die christliche Religion verdächtigenden Ultras der Aufklärungszeit, wie den Zopfschulz, Front gemacht. Wenn es S. 44 von den Berliner Consistorialräthen Teller, Spalding und Diterich (nicht: Dietrich) heisst, sie hätten aus Nützlichkeitsrücksichten sich über das Bekenntniss ihrer Kirche hinweggesetzt, so fragt man: was waren das für Nützlichkeitsrücksichten, welche diese Männer zur Bekenntnissuntreue veranlassten. Persönlichen Nutzen hatten sie jedenfalls nicht davon, vielmehr ist Teller gerade darum (1792) mit dreimonatlichem Gehaltsverlust bestraft oder bedroht worden. Wenn S. 46 von Fichte gesagt wird, er habe an die Stelle der sittlichen Weltordnung den lebendigen Gott gestellt, so werden die jungen Theologen, für welche das Buch bestimmt ist, verwundert fragen: wie konnte dann Fichte der Anklage des groben Atheismus verfallen? Der Verfasser hat unterlassen, den ersten und zweiten Standpunkt Fichte's zu unterscheiden. S. 46 heisst es von Kottwitz, er habe Bibelstunden ge-

halten. Dagegen sagt Witte im Leben Tholuck's I, 136: „Kottwitz ist nie selbst Stundenhalter gewesen. Eine demuthsvolle Scheu hielt ihn davon ab, öffentlich das Wort zu ergreifen.“ Die Bezeichnung Semler's als Wolfianer (S. 80) wird der Verfasser schwerlich rechtfertigen können. Der S. 3 erwähnte Leipziger Theolog heisst Hebenstreit (nicht: Hebestreit). J. A. Bengel war nicht (wie S. 80 gesagt wird) Stuttgarter Prälat, sondern Prälat zu Alpirsbach. Das Todesjahr Wegscheider's ist auf S. 101 unrichtig angegeben. Dem Gedächtniss hat der Verfasser, wie uns bedünken will, mitunter zu oft durch chronologische Angaben nachgeholfen. Zweimal sind die Todesjahre von Hagenbach (S. 71 u. 83), Stier (S. 71 u. 88), Schleiermacher (S. 15 u. 97), Gesenius (S. 19 u. 101), Tholuck (S. 51 u. 113), Semler (S. 80 u. 129), Planck (S. 21 u. 129), Spittler (S. 122 u. 129), dreimal die von Ullmann (S. 71. 78. 81), Kottwitz (S. 46. 103. 111) und Mosheim (S. 21. 122. 129) angeführt. Henke ist nach S. 122 im J. 1809, nach S. 130 im J. 1807 gestorben. Von Schröckh lesen wir zweimal (S. 122 u. 129), dass er 1808 in Wittenberg gestorben und ein Riesenwerk von 45 Bänden verfasst habe. Druckfehler finden sich auf S. 56 und 126 (Origines), S. 44 in einem Citat aus Hase's Kirchengeschichte (Losreissung von „allem“ Glauben, statt vom „alten“ Glauben), S. 124 („aufgestellt“, statt „aufgehellt“), und S. 129 (Arnoldi statt Arnold). Der Verfasser liebt es, Gedankenverbindungen herzustellen durch Fragen (S. 37. 137. 81 „Was sagt Ullmann?“). Das mag ein Pfarrer von der Kanzel her so gewohnt sein.

Zum Schlusse geben wir unserer Freude darüber Ausdruck, dass unser Verfasser der biographischen Darstellung berühmter Theologen aus unserm Jahrhundert sich widmet. Womit könnte ein Pfarrer auf dem Lande die Musse, die ihm das Amt übrig lässt, besser ausfüllen? Und wie man der vorliegenden Neanderbiographie anfühlt, dass ihre Ausarbeitung dem Verfasser eine Erquickung gewesen, so wird sie auch auf ihren Leserkreis erquickend und segensreich wirken.

Wien. G. Frank.

William Smith and Henry Wace, A Dictionary of christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, during the first eight centuries. Vol. III. Hermogenes-Myensis, Lond. 1882. 8. XII and 1004 pp. Vol. IV. N—Z. Lond. 1887. 8. XIII and 1227 pp.

Von diesem vorzüglichen Werke sind die beiden ersten Bände (1877. 1880) angezeigt worden in dieser Zeitschrift 1883. I, S. 255. 256. Eine Anzeige des dritten Bandes (1882) wurde aufgeschoben bis zu der Vollendung, welche jetzt erfolgt ist. Alle Vorzüge der beiden ersten Bände zeigen sich auch in den beiden letzten. Der vierte Band ist allerdings gedrängter gehalten, als die drei ersten, lässt aber gleichfalls nichts Wesentliches vermissen. Berühmte Gelehrte Grossbritanniens genug zeigt das Mitarbeiter-Verzeichniss, aber auch Deutschlands, wie R. A. Lipsius, Frankreichs, wie E. de Pressensé, Nordamerika's, wie Phil. Schaff. Dem letzten Bande ist ein Verzeichniss der Hauptartikel vorangestellt. Da findet man: Origenes von Westcott, Papias und Polycarpus von Salmon, Priscillianus von Cowell, welcher freilich die Veröffentlichung von G. Schepss über aufgefundene Schriften Priscillian's (1886) noch nicht berücksichtigt und deren Ausgabe (1889) noch gar nicht berücksichtigen konnte. Die Kirchengeschichtschreiber Sokrates und Sozomenos behandelt Milligan, die Didache der 12 Apostel unter: Teaching of the Apostles Salmon, den Gnostiker Valentinus R. A. Lipsius. Unfehlbarkeit wird zumal von einem so umfassenden Werke niemand nur erwarten, auch nicht unbedingte Vollständigkeit, zumal da die Forschung ja immer weiter geht. Aber den bisherigen Stand der Forschung haben die Mitarbeiter im Allgemeinen gut gebucht, und kein Forscher kann dieses Werk entbehren. Wünschen wir ihm auch in deutschen Landen weite Verbreitung. A. H.

XVI.

Vom Kriegsschauplatze de aleatoribus.

Von

A. Hilgenfeld.

Meine Bearbeitung der unter Cyprian's Werken überlieferten Schrift de aleatoribus, angezeigt in dieser Zeitschrift 1889. IV, S. 507 f., hat in den weiten Kreisen, welche sich um A. Harnack sammeln, einen Anstoss erregt, welchen ich nicht be-

absichtigt habe und kaum erwarten konnte. Habe ich doch Harnack's Verdienst, die wichtige Schrift unverdienter Vergessenheit entrissen und auf einen alten römischen Bischof als Verfasser wieder hingewiesen zu haben, bereitwillig anerkannt, so sehr ich es auch als unmöglich erkannte, dass schon Victor I. von Rom zu Ende des 2. Jahrhunderts, ja überhaupt ein katholischer Bischof Roms der Verfasser sein sollte. Dieses Verdienst wird nicht aufgehoben, wenn sich vielmehr ein novatianischer Bischof Roms unter Constantinus M. als der Redner dieser Homilie herausstellt.

Aber Gustav Krüger hatte bereits in dem Literar. Centralblatt 1888, 75 den Glauben verkündigt, „dass diesmal sein (Harnack's) Resultat ungetheilte Anerkennung finden werde". Da kamen ihm die beiden Bearbeitungen von Adam Miodoński (Ende Juni 1889) und mir (Ende Juli 1889, schon im Juni fertig gedruckt) freilich sehr ungelegen. In einer Anzeige derselben (Literar. Centralblatt 1890, 3) erklärte er meine „in der Unsitte des Deutschlateins" verfasste Bearbeitung für ein opus supererogatum, ohne in meinem Latein irgend welche Germanismen nachzuweisen und ohne in meiner Textausgabe, welche doch schon einen nicht gedruckten Text berücksichtigt, den gedruckten Text von der editio princeps bis zu Harnack verfolgt und die nicht unwichtigen Angaben J. Fell's (1682) über Handschriften, namentlich Britanniens, verwerthet, mehr zu erkennen als eine Bereicherung durch Conjecturen. Meine Ausgabe erschien ihm desshalb als unzweckmässig, weil sie, nicht nach dem Muster Harnack'scher Commentare angelegt, „die gesammte Erörterung der „Einleitungsfragen" in einen noch dazu als Anhang des Textes gegebenen Commentar verweist, wo man sie sich mühsam zusammensuchen muss". Dem Giessener Krüger war es also zu mühsam, meine Zusammenstellung der Ergebnisse in dem Finis (p. 75—77) nur anzusehen.

Weit mehr Mühe hat sich der Marburger Professor Dr. Ad. Jülicher in A. Harnack's und E. Schürer's Theol. Literaturzeitung 1890, 2 gegeben, indem er meine Adnotationes

(p. 27—74) von solchen Druck- und Schriftfehlern reinigt, wie p. 31, 20 fungitur statt vere fungitur. p. 32, 5 orta st. exorta. p. 33, 4 tragen st. haben. p. 34, 26 epi. 75, 7 st. 75, 17. p. 36, 12 epi. 68, 11 st. 69, 11. p. 37, 12 beachtenswerth st. bemerkenswerth u. s. w. Ich bin allerdings nicht in der glücklichen Lage gewesen, ihm die Correcturbogen zusenden zu dürfen. Wäre er nur als zu Gericht sitzender Prätor wenigstens bei der Wahrheit geblieben und hätte er nur nicht über meine Erklärung des Theuth-Hermes-Mercurius für den Erfinder des Würfelspiels c. 7 behauptet: „So weit war Harnack [welcher von Hermes-Mercurius kein Wort sagt] auch schon gekommen." Hätte er nur nicht, indem er den Splitter in meinem Auge wegen des Acesius als novatianischen Bischofs von Rom im J. 325 (welcher übrigens damals auch nicht Bischof von Constantinopel gewesen sein kann) den Balken in seinem eigenen Auge übersehen. Hätte er nur nicht den 8. Brief der epistulae Cypriani „den Brief des römischen Klerus an Cyprian" genannt, zum deutlichen Zeichen, dass er diesen Brief kaum angesehen hat, was ihn nicht abhält, von einem „unglaublichen Lapsus" zu reden, welcher nur auf seiner Seite ist. Ein solcher Recensent kann freilich in dem Redner de aleatoribus, welcher das Wort „katholisch" nie im Munde führt und sich, wie auch P. Böhringer (Deutsche Literaturzeitung 1890, 8) für wahrscheinlich hält, deutlich als akatholisch zu erkennen giebt, „das Selbstbewusstsein des katholischen Bischofs" finden.

Ist nun auch in diesem Gefechte Acesius als novatianischer Bischof von Rom 325 mindestens schwer verwundet, so kann man doch aus meinem Aufsatze: „Eine altchristliche Predigt über die Hazard-Spieler" in der Prot. Kirchenzeitung 1890, 12 ersehen, dass ich mir nicht die Preussen vom 8. Novbr. 1850 zum Muster nehme, welche sich bei Bronzell in Hessenland nach der Erschiessung eines Schimmels zurückzogen und auf diesem Wege schliesslich nach Olmütz kamen.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVII.

Die Johannes-Apokalypse und die neueste Forschung.

Von

A. Hilgenfeld.

Bei der Johannes-Apokalypse hat sich die alttübingische Kritik an die Ergebnisse der vermittlungstheologischen Forschung von H. Ewald[1]) bis Fr. Lücke[2]) wesentlich angeschlossen[3]). Sie erkannte die geschichtliche Erklärung des Räthselbuches aus der Zeit alsbald nach dem Falle Nero's (am 9. Juni 68) und vor der Zerstörung Jerusalems (August 70) vollständig an, zweifelte auch kaum an der Einheitlichkeit der Apokalypse des Neuen Testaments, welche Lücke schon als allgemein anerkannt bezeichnen konnte[4]). Darin wich die alttübingische Kritik freilich wesentlich ab von der vermittlungstheologischen Ansicht, dass sie die Abfassung der neutestamentlichen Apokalypse von dem Apostel Johannes als dem Donnersohne der älteren Evangelien (Marc. 3, 17, vgl. Luc. 9, 54) und dem Beschneidungsapostel des Galaterbriefes (2, 9) festhielt, und dass sie in dieser

[1]) Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, 1828.

[2]) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 1832, 2. Aufl. 1852.

[3]) F. C. Baur, Kritik der neuesten (Hengstenberg'schen) Erklärung der Apokalypse, Theol. Jahrbb. 1852. III. IV.

[4]) A. a. O. S. 870 bezeichnete Lücke die sämmtlichen Hypothesen (auch F. Bleek's) von der Entstehung der Apokalypse aus zu verschiedenen Zeiten von einem und demselben Verfasser oder von mehreren verfassten Theilen schon als aufgegeben und wie ad acta gelegt.

urapostolischen Schrift einen scharfen Gegensatz gegen den Paulinismus wahrnahm. So habe auch ich in der Einleitung i. d. N. T., 1875, S. 392—452, die urapostolische Abfassung der Johannes-Apokalypse und ihren Gegensatz gegen den Paulinismus, nur in dieser Hinsicht nicht so weit gehend, wie Volkmar[1]), behauptet.

Da veröffentlichte als Repetent am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen Daniel Völter[2]) eine Theilungshypothese, welche den Apostel Johannes beseitigte, das Judenchristenthum dieser Schrift wohl festhielt, aber den ausgeprägten Chiliasmus erst später in dieselbe hineingebracht sein liess. Die Johannes-Apokalyse sollte in 5 Ansätzen von vier verschiedenen Verfassern 65—170 zu Stande gebracht sein. 1) Nicht der Apostel, sondern der Presbyter Johannes habe 65 oder 66 nach dem Brande Roms und der neronischen Christenverfolgung (64) die Urapokalypse geschrieben. 2) Derselbe Urapokalytiker habe, als im jüdischen Kriege die Belagerung Jerusalems bereits bevorstand, als am 9. Juni 68 Nero gefallen war, aber das Gerücht von seiner Wiederkunft sich verbreitete, unter K. Galba (ermordet im Januar 69) noch eine zweite Weissagung verfasst, welche später zerstückelt und an verschiedenen Stellen in die Urapokalypse eingeschaltet worden sei. Der Urapokalyptiker habe Jesum noch durchweg als menschlich-historisch aufgefasst, nicht im Sinne eines metaphysischen, sondern eines ethisch-religiösen Verhältnisses (S. 46 f.) und den Chiliasmus noch gar nicht gekannt (S. 48). 3) Unter K. Antoninus Pius (138—161) war das jüdische Volk in einem letzten Vernichtungskampfe (unter K. Hadrianus) bereits erlegen. In Alexander von Abonoteichos war der grosse, den Erdkreis verführende Lügenprophet erstanden. Die Verfolgungssucht der Heiden gegen die Christen hatte immer grössere Dimensionen angenommen. Da wurden Zusätze zu der alten Weissagung des Johannes zeitgemäss. Die

[1]) Commentar zur Offenbarung Johannes, 1862. Der scharfsinnige Volkmar deutet das zweite Thier der Apokalypse, welche er dem Apostel Johannes abspricht, auf Paulus selbst u. s. w.

[2]) Die Entstehung der Apokalypse, ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums, 1882.

gedoppelte Urapokalypse erhielt zwischen 140 und 160 eine grössere Einschaltung, in welcher Alexander von Abonoteichos als der Lügenapostel bezeichnet (S. 23 f.), der ausgeprägte Chiliasmus mit einer zwiefachen Auferstehung und dem neuen Jerusalem vorgetragen ward (S. 55 f.). 4) Durch den Gedanken des neuen Jerusalem liess Völter eine kleine Einschaltung um 150 angeregt sein. Also auch eine doppelte Nachtrags-Apokalypse, in welcher Christus schon gleichmässig als zweiter Gott, seine Gottheit nicht erworben, sondern ursprünglich, erscheine, ja in der zweiten entschieden monarchianisch mit der Gottheit des Vaters zusammenfliesse (S. 54 f.). Endlich 5) noch eine Einschaltung um 170, welche Christum als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne schon ausdrücklich mit dem Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ausstatte.

Dieser neutübingische Versuch, die Entstehung der Johannes-Apokalypse zu erklären, konnte mir nicht einleuchten (Z. f. w. Th. 1882, IV, S. 396 f.). Völter selbst, aus Tübingen übergesiedelt nach Amsterdam, hat ihn wesentlich umgestaltet in einer „zweiten, völlig neugearbeiteten Auflage“ (1885). Da wird die Johannes-Apokalypse nicht erst in 105, sondern schon in 75 Jahren fertig. Geblieben ist wohl 1) die Urapokalypse des Johannes, aber nicht mehr des Presbyters, sondern des Apostels, von 65 oder 66, 2) dessen Nachtrag von 68 oder 69, beide ohne Chiliasmus im strengen Sinne, ohne doppelte Auferstehung und ein neues Jerusalem. Aber 3) die erste Ueberarbeitung wird hier schon in die Zeit K. Trajan's gesetzt. Ein kleinasiatischer Judenchrist soll Christum nicht mehr das Lamm nennen, dagegen den Chiliasmus nebst der Erwartung eines neuen Jerusalem und einer zweifachen Auferstehung eingeführt haben. 4) Schon unter K. Hadrianus 129 oder 130, also zwei volle Jahre vor dem zweiten jüdischen Kriege liess Völter nun die zweite Ueberarbeitung folgen, welche Christum wieder ausschliesslich als das Lamm bezeichne. Da habe wieder ein asiatischer Judenchrist nicht bloss das neue Jerusalem begeistert geschildert, sondern auch als das zweite Thier oder den Lügenpropheten dargestellt den Tiberius Claudius Herodes Atticus,

auf dessen Veranlassung dem K. Hadrianus in Ephesus eine zum Orakel eingerichtete Bildsäule gesetzt ward. 5) Die letzte Ueberarbeitung sollte nun schon um 140 erfolgt sein und den Paulinismus bekämpfen.

Karl Weizsäcker, aus dessen Kreisen die neutübingische Theilungssypothese hervorgegangen war, äusserte sich vorsichtiger, aber auch weniger bestimmt[1]). Er behauptete, dass die Apokalypse weder von dem Apostel Johannes geschrieben noch das Werk einer einheitlichen Composition sei. Als den Kern derselben bezeichnete er die 3×7 Zeichen und Auftritte, nämlich der 7 Siegel, der 7 Trompeten und der 7 Zornschalen, Vorbereitung, Wehen und Ende. Ganz anderer Art, als diese Phantasiestücke, seien die grossen Hauptstücke in C. XI. XII. XIII. XVII (XVIII), welche auf geschichtliche Dinge gehen. Auch C. VII sei ohne rechten Zusammenhang eingeschoben. Aber auch diese Zuthaten oder Einverleibungen seien unter sich keineswegs gleichartig. Die Sendschreiben an die 7 Gemeinden C. II. III führen bereits in die Zeit der Gnostiker und der christlichen Märtyrer. Zu dem Spätesten gehöre auch die Einführung der Logos-Lehre XIX, 13. In der Johannes-Apokalypse sollen wir „nicht sowohl mehrfache Bearbeitungen einer Grundschrift als vielmehr eine Schrift vor uns haben, deren Verfasser vorliegende Stoffe verwandter Art gesammelt und in ein Ganzes gebracht hat“ (S. 509), hervorgegangen aus der Schule des Apostels Johannes (S. 522), judenchristlich, aber weder im Sinne der Urgemeinde noch des späteren Ebionitismus (S. 525).

Kaum hatte Neu-Tübingen solche Zertheilung der Johannes-Apokalypse vollzogen und auch in Holland vertreten[2]), da

---

[1]) Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirchen, 1886, S. 504—531.

[2]) In dem französischen Protestantismus regte sich die Ansicht, dass die ganze Johannes-Apokalypse erst lange nach der römischen Zerstörung Jerusalems verfasst sei, als die Juden in der ersten Zeit K. Hadrian's den Tempel zu Jerusalem herzustellen unternahmen. So A. Wabnitz, Einige Bemerkungen über den

trat gleichzeitig in Holland und in Hessenland eine neue Enthüllung auf, welche die Grundlage der Johannes-Apokalypse entchristlichte und in derselben nur die christliche Bearbeitung von einer oder zwei jüdischen Apokalypsen sah. Im Juni 1885 konnte Eberhard Vischer, damals Studiosus der Theologie in Giessen, die Seminar-Aufgabe „über den theologischen Standpunkt des Verfassers der Offenbarung Johannis" nicht anders lösen als so, dass er dieses Buch für eine jüdische Apokalypse mit christlicher Einrahmung erklärte. Dem Leiter des kirchenhistorischen Seminars fielen „wie Schuppen von den Augen". Der Lösungsversuch seines Schülers erschien Herrn D. Harnack „wie das Ei des Columbus". So gab er denn die Arbeit mit seinem Placet heraus[1]). Dieselbe schien ihm das Facit zu ziehen aus den Bemühungen der sich gegenseitig verklagenden und entschuldigenden Ausleger. Sie schien ihm zugleich „den über Judenchristenthum und universalistisches Christenthum der Apokalypse Streitenden das Wort des Friedens zu bringen — einen schiedsrichterlichen Vergleich." Eine jüdische Grundschrift aus der Zeit zwischen dem Tode Nero's und der Zerstörung des jüdischen Tempels, die christliche Bearbeitung und Ausgabe aus der Zeit K. Domitian's, in welche die herrschende Ueberlieferung seit Irenäus die ganze Johannes-Apokalypse gesetzt hat.

Tempel Gottes (Apok. XI, 1—2) in den Jahrbb. f. prot. Theologie 1884, S. 510—512, die Ausmessung des Altars im Tempel Gottes (Apok. XI, 1), ebdas. 1885, S. 134. 135.

[1]) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack, II. Bd., Heft 3. Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung von Eberhard Vischer, mit einem Nachwort von A. Harnack, 1886. Wie sehr Harnack damals geneigt war, christliche Schriften als Ueberarbeitungen jüdischer Schriften anzusehen, sieht man auch aus seinem gleichzeitigen Artikel: Die Apostellehre, in der Real-Encyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. XVII, 1886, S. 656—675, und aus dem Schriftchen: Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Erweiterter Abdruck aus der Real-Encyklopädie f. prot. Theologie und Kirche nebst Texten, 1886. Ueberzeugen konnte freilich mich dieses Schriftchen nicht, vgl. Z. f. w. Th. 1887. I, S. 114 f.

Zu gleicher Zeit liess der Holländer G. J. Weyland[1]) die Johannes-Apokalypse gar aus zwei jüdischen Grundschriften durch einen christlichen Redactor zusammengearbeitet sein, überbot also noch die Hessische Entdeckung. Das Giessener Wort des Friedens fand freilich zunächst einen nichts weniger als friedlichen Wiederhall. Völter[2]) begrüsste von Amsterdam aus den Giessener Fund als eine Art von Aprilscherz, aus welchem er sachlich nicht viel gelernt habe. Aber in Deutschland fand der Fund Anklang. Ein Ungenannter (X.) beeilte sich, Vischer's Entdeckung durch „erstmalige kritische Analyse von Anfang und Schluss der Johannes-Apokalypse" (C. I. XXII, 6—21) zu ergänzen[3]). Otto Pfleiderer[4]) suchte Frieden zu stiften, aber nicht zwischen den über Judenchristenthum oder universalistisches Christenthum der Johannes-Apokalypse Streitenden, sondern zwischen dem schwäbischen Landsmanne Völter und den Hessischen Schern, auch dem Doppelseher in Holland. Er bezeichnete es schon als eine unkritische Voraussetzung, „dass die Johannes-Apokalypse das einheitliche Werk des Apostels Johannes sei, und desshalb alle ihre Bilderreden aus den Verhältnissen der apostolischen Zeit vor Zerstörung Jerusalems, insbesondere aus den eigenthümlichen Parteiverhältnissen dieser Zeit zu erklären seien". Pfleiderer schloss sich an Völter an durch die Annahme von mindestens 4 an der Johannes-Apokalypse betheiligten Schriftstellern, aber er unterschied jüdische und christliche, nicht mehr einen einzigen jüdischen, wie Vischer, sondern deren zwei, wie Weyland, aber auch zwei christliche, wie deren Völter

---

[1]) Compilatië — en omwerkings — Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes, in: Utrechter Theol. Studien 1886, IV.

[2]) Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse, eine Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer, 1886.

[3]) Die hebräische Grundlage der Apokalypse, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1887. I, S. 318—356.

[4]) Das Urchristenthum, seine Schriften u. Lehren n geschichtlichem Zusammenhange, 1887, S. 318—356.

noch mehrere angenommen hatte. 1) Aus C. XI und wahrscheinlich auch C. XII meinte Pfleiderer einen jüdischen Apokalyptiker der Zeit 66—70 zu erkennen, dessen Schrift 2) ein jüdischer Apokalyptiker gegen Ende K. Vespasian's (70—79) in sein von IV, 1 bis XXII, 5 reichendes Werk aufgenommen habe. Dieses jüdische Doppelwerk habe 3) ein Christ unter K. Domilianus (81—96) theils überarbeitet, theils mit Einschaltungen versehen. 4) Unter K. Hadrianus (117—138) habe ein anderer Christ hinzugefügt den Anfang C. I—III, ferner XIX, 13b und vielleicht noch einiges Andere eingefügt, endlich den Schluss XXII, 6—21 hinzugethan und das Ganze dem Apostel Johannes, welcher niemals das Oberhaupt Kleinasiens gewesen sei, zugeschrieben.

Auch dieses Wort des Friedens stiftete keinen Frieden. Willibald Beyschlag[1]), ein Haupt der Vermittlungstheologie, liess sich mit der jüngsten kritischen Hypothese in keine Vermittelung ein, sondern vertheidigte die Einheitlichkeit der Johannes-Apokalypse gegen Vischer-Harnack, ohne schon auf Pfleiderer Rücksicht zu nehmen. Mit gewiss beachtenswerthen Gründen griff der Hallische Theolog die eigentliche Burg der Vischer-Harnackischen Ansicht an durch die Behauptung, dass C. XI. XII keineswegs nöthigen zu der Annahme einer jüdischen Grundschrift. Auch sonst konnte er in dem ganzen Buche nichts rein Jüdisches finden. „Das geschlachtete Lamm" (z. B. V, 6) und der Jesus-Name (z. B. XX, 4) lassen sich nun einmal nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeit aus dem Kerne der Johannes-Apokalypse beseitigen u. s. w. Es sei überhaupt nicht möglich, der Deutung des Thieres mit 7 Köpfen auf Nero eine andere gleich treffende und allseitig befriedigende entgegen zu stellen. „Insonderheit begreift man nicht, wie sonst verständige Ausleger noch einmal auf die lahme Domitians-Hypothese zurückkommen mögen." Auf dem Standpunkte alttübingischer Kritik konnte ich diese vermittlungstheologische

[1]) Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen, in: Theol. Stud. u. Krit. 1888. I, S. 102—138.

Ausführung nur freudig begrüssen (Z. f. w. Th. 1888. III, S. 374—378).

Harnack fuhr freilich fort, den neuen Fund zuversichtlich zu verkündigen[1]), und fand in deutschen Landen Gläubige[2]). Allein französische Protestanten schlugen doch einen etwas anderen Weg ein. Henri Schoen[3]) und sein Lehrer A. Sabatier[4]) fanden wohl auch, wie Vischer, jüdische Bestandtheile in der Johannes-Apokalypse, und zwar gleichfalls aus der nächsten Zeit nach Nero's Falle (68—70), aber nicht so viele und nicht vor C. XI, und was die Hauptsache ist, sie hielten eine christliche Grundschrift aus der Zeit Domitian's fest, deren Verfasser seinem Werke jene etwas älteren jüdischen Stücke einverleibt habe. Gerade diejenigen Stücke, welche die bestimmteste Zeitlage ergaben, die grossen Visionen von dem zu erhaltenden Tempel, der Geburt des theokratischen Messias, dem zehnhörnigen und dem zweihörnigen Thiere, dem Falle der Hure Babylon sollten jüdisch sein. Bei der Anfertigung der neutestamentlichen Apokalypse soll also zwar nicht neues Zeug des Christenthums auf ein altes jüdisches Kleid gesetzt, wohl aber älteres jüdisches Zeug in neues christliches eingenäht sein. Ich erkannte es wenigstens an, dass der Geist einer jüdischen Apokalypse aus C. I—X ausgetrieben, auch im Folgenden etwas eingeschränkt war (Z. f. w. Th. 1888, IV, S. 508—510).

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band I, 2. Aufl., 1888, S. 87: „Auch die Johannes-Apokalypse ist, wie Vischer — gezeigt hat, eine christlich bearbeitete jüdische Apokalypse."

[2]) Z. B. Wilh. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Weissagungen seiner Zeit, 1888, S. 98. Dass A. Jülicher unter den Zustimmenden fehlen sollte, müsste Wunder nehmen. Ich meine seine Zustimmung irgendwo gelesen zu haben.

[3]) L'origine de l'Apocalypse de St. Jean, Paris 1887, wogegen selbst der sonst so bedächtige E. Schürer (Theol. L.-Ztg. 1886, 6) die Ansicht Vischer's vertheidigte.

[4]) Les origines littéraires de l'Apocalypse de St. Jean (Extrait de la Revue de Théologie et de philosophie). Paris 1888.

Der jüdisch-apokalyptische Geist wollte sich freilich nicht einmal einschränken lassen, sondern trat verdoppelt auf bei G. J. Weyland, welcher seine Ansicht auch in einer eigenen Schrift darlegte[1]). Da macht den Anfang 1) fons ב, eine Schrift aus dem belagerten Jerusalem im J. 69. Auf dieser Grundlage 2) fons א, die Schrift eines Juden, gleich nach Titus' Tode (81). 3) Ein christlicher Redactor (R) aus der Zeit 130—140 bringt durch Ueberarbeitung dieser beiden jüdischen Apokalypsen die Apokalypse des Neuen Testaments zu Stande.

Zwei jüdische Apokalypsen, sogar eine vorchristliche, fand auch der nach Strassburg berufene Friedrich Spitta[2]), welcher 1885 in einer eigenen Schrift den zweiten Brief des Petrus und den Brief des Judas dem apostolischen Zeitalter zu wahren versucht hatte, in der Johannes-Apokalypse, in welcher er auch zwei christliche Schriftsteller wahrnahm. Aber die beiden jüdischen Apokalypsen sollten doch nicht Grundschriften, sondern vielmehr von dem christlichen Redactor eingefügt sein in eine christliche Urapokalypse. Die 3×7 Visionen, welche Weizsäcker, Weyland und Sabatier als den Grundstock der Johannes-Apokalypse ansahen, vertheilte Spitta so, dass der christliche Urapokalyptiker (U), Johannes Marcus, welcher 60 n. Chr. auf heidenchristlichem Standpunkte schrieb, die Siegel-Visionen erhielt, der jüdische Apokalyptiker des J. 40 n. Chr. zur Zeit des K. Cajus Caligula (J^1) die Posaunen-Visionen, der vorchristliche jüdische Apokalyptiker des 63 v. Chr. von Pompejus belagerten Jerusalem (J^2) die Zornschalen-Visionen. Der christliche Redactor zu Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts soll nicht bloss an die christliche Urapokalypse die jüdische Caligula- und die gleichfalls jüdische Pompejus-Apokalypse angefügt, sondern auch sein buntscheckiges Flickwerk mit allerlei Zuthaten und Aenderungen versehen haben. Die drei vermeintlichen Apokalypsen nebst

---

[1]) Omwerkings — en Compilatië — Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes, te Groningen 1888.

[1]) Die Offenbarung des Johannes untersucht, 1888.

den angeblichen Zuthaten und Aenderungen des christlichen Redactors hat Spitta in dem Anhange (S. 549—562) gar abdrucken lassen. Ein Ungenannter[1]) erklärt: „Die eingehende und lichtvolle Untersuchung Spitta's hat Eberhard Vischer's Fund auf eine so überzeugende Art näher erklärt, dass irgend ein Fehlschluss im Einzelnen das Resultat des Ganzen nicht mehr in Frage zu stellen vermag", und macht alles anschaulich in deutscher Uebersetzung[2]).

Da scheint die alttübingische Kritik völlig überwunden zu sein. Aber vor wem soll sie die Waffen strecken? Am nächsten liegt Neutübingen, vertreten durch Völter und Weizsäcker, welche die Johannes-Apokalypse wenigstens für christlich halten, ja ihr Judenchristenthum anerkennen. Aber weit lauter macht sich die Vischer-Harnackische Kritik geltend mit der Behauptung einer christlich bearbeiteten jüdischen Grundschrift. Diese Ansicht scheint etwas annehmbarer gemacht zu sein durch die französischen Protestanten, welche wenigstens eine christliche Grundschrift, wenn auch mit einverleibten jüdischen Stücken, festhalten. Und Spitta hat alles Mögliche gethan, um die Einverleibung von zwei jüdischen Apokalypsen in eine christliche Urapokalypse durch einen christlichen Redactor anschaulich zu machen, bietet also das Christliche wenigstens als Anfang und Ende der aus jüdischen Schriften bereicherten Apokalypse[3]). Aber anstatt eines „Facit aus den Bemühungen der sich gegenseitig verklagenden und entschuldigenden Ausleger" haben wir den hitzigen Streit sich gegenseitig verklagender und entschuldigender Kritiker erhalten. Wer

[1]) Die Offenbarung S. Johannis des Theologen und das Tier 666. Wiesbaden 1889.

[2]) Auch Richard Kabisch (das vierte Buch Esra, auf seine Quellen untersucht, 1889) fusst wesentlich auf Spitta's Ergebnissen über die Offenbarung des Johannes und versucht an dem Ezra-Propheten etwas Aehnliches.

[3]) Sehr bezeichnend sagt Spitta (S. 229): „Nicht Ewald, Bleek, Düsterdieck u. A., sondern Hengstenberg, v. Hofmann und die ihnen verwandten Theologen sind die Vorläufer der neueren Auffassung der Apokalypse."

sich für Völter erklärt, dem sind, wie Harnack meint, die Schuppen noch nicht von den Augen gefallen. Wer dagegen Eberhard Vischer als den kritischen Columbus der Johannes-Apokalypse anerkennt, der lässt sich, wie Völter meint, in den April schicken. Mit dem Hessischen Seher der christlich eingerahmten jüdischen Apokalypse wetteifert aber der Holländische Doppelseher von zwei jüdischen Apokalypsen in der Johannes-Apokalypse. Solche Doppelseherei ist dann fortgeschritten zu Pfleiderer's doppelter Doppelseherei von zwei jüdischen und zwei christlichen Schriftstellern, welche die Johannes-Apokalypse zusammengeschrieben haben, und hat ihre Vollendung erreicht durch Spitta, welcher zwischen den christlichen Urapokalyptiker und den christlichen Redactor eine jüdische Caligula-, ja eine jüdische Pompejus-Apokalypse einschiebt.

Ad acta legen lassen sich diese neuesten Enthüllungen über die Johannes-Apokalypse nicht mehr, und dass so viele fleissige Arbeiter gar nichts Richtiges zu Tage gefördert haben sollten, ist schwer glaublich. Sehen wir zu, was das wirkliche Facit so vieler Bemühungen ist.

In dem Eingange der Johannes-Apokalypse scheint Völter (S. 8 der 2. Aufl.) wirklich einen glücklichen Fund gemacht zu haben, welchen Sabatier (a. 10), Pfleiderer und Spitta (S. 30) mit Recht anerkannt haben. Die Ueberschrift I, 1—3 vor dem richtigen Eingange I, 4—6 (8) ist ebenso ungewöhnlich als überflüssig. Der erste Eingang erscheint als eine erweiterte Ueberschrift für ein den christlichen Gemeinden überhaupt vorzulesendes, heilig zu haltendes Buch [1]). Die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (gen. subj.) genügt nicht, sondern es wird hinzugefügt, dass Gott dieselbe Jesu Christo gegeben hat, zu zeigen seinen Knechten, was geschehen soll in Bälde. Und er (Christus) bezeichnete es durch einen abgesandten Engel seinem Knechte Johannes. Aber Christus tritt ja in

[1]) I, 3: *μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα.*

der Johannes-Apokalypse I, 13 f. selbst auf. Engel, welche zu Johannes reden (X, 9 f., XVII, 1 f., XIX, 9 f., XXI, 9 f.), erscheinen erst in der Mitte des Buches, ohne dass sie als abgesandt von Christo dargestellt würden. Erst am Schluss XXII, 6 lesen wir, dass der Gott der Geister der Propheten seinen Engel absandte, um zu zeigen seinen Knechten ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, und V. 8 gedenkt der Seher τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα. Da bekennt auch Jesus selbst XXII, 16 ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. Der von Jesu an Johannes abgesandte Engel, welcher ihm für die ganze Christenheit die nahe Zukunft zeigen soll, ist also dem Kerne des Buches fremd und erscheint nur zu Anfang und am Ende. Von Johannes aber wird nur in dieser Ueberschrift in der 3. Person geredet, wogegen er in dem ganzen Buche in der 1. Person auftritt[1]). Das Buch giebt sich ja I, 4 f. als eine Zuschrift des Johannes an die 7 Gemeinden in Asien und schliesst nach Art eines Briefes (XXII, 21). Von dem in 3. Person genannten Johannes wird ferner gesagt: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. Schon an sich auffallend genug im Munde des Johannes selbst, welcher doch sonst in 1. Person von sich spricht. Derselbe soll hier als der Seher der Apokalypse bezeugt haben das Wort Gottes und das Zeugniss Jesu (gen. subj.). Dieses Wort Gottes und dieses Zeugniss Jesu kann sich nur auf die Offenbarung des nächstens Zukünftigen beziehen, also, wie Völter richtig bemerkt, auf ein Geisteszeugniss des erhöhten Christus, welches durch die Gesichte des Johannes zum Theil bezeugt ward. Das mag im

---

[1]) Th. Zahn, Apokalyptische Studien, in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1888. X, S. 525, Anm. 3, verweist wohl auf den Eingang des Jeremia-Buches I, 1—3; aber dieses liegt ja nicht in seiner ursprünglichen, nicht einmal in einer durch den Propheten selbst angegebenen Gestalt vor, und wenn von dem Propheten Jeremia, welcher sonst in der 1. Person auftritt, mitunter (26, 7 f. 32, 3 u. ö.) in 3. Person die Rede ist, so erkennt man die Hand eines Anderen, etwa Baruch's.

Einklange stehen mit XIX, 10b (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας), vollends mit XXII, 16. 20. Aber gleich I, 9 ist das Wort Gottes und das Zeugniss Jesu, um dessen willen Johannes auf der Insel Patmos war, schwerlich ebenso zu verstehen, sondern bezeichnet den Dienst des Wortes Gottes und des Zeugnisses, welches Jesus, der zuverlässige Zeuge (I, 5), in seinem irdischen Leben gegeben hat, d. h. des Evangeliums. So lesen wir in dem Kerne des Buches XII, 17 τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, auch XIX, 10a τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, XX, 4 τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, auch VI, 9 διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον. Da ist Jesus auf Erden Zeuge, wie Moses und Elias XI, 3 f. auf Erden als zwei Zeugen Gottes auftreten, wie andererseits auch Antipas in Pergamon der Zeuge Christi geworden ist (II, 13). Mag man nun auch sagen, dass ein Zeugniss des erhöhten Christus sich mit dem Zeugnisse des noch nicht verklärten Christus in demselben Buche vertrage, so ist doch von vornherein die Frage berechtigt, ob jenes nicht einer Bearbeitung des Buches zu Anfang und am Ende angehören sollte. Die Vorstellung, dass die vorliegende Apokalypse ein theilweises Zeugniss des Zeugnisses Christi im Stande der Erhöhung sei, empfiehlt sich schwerlich und macht den Eindruck, einer Zurechtmachung des Buches für den kirchlichen Gebrauch anzugehören, welcher in V. 3 angekündigt wird. Daher eine erweiterte Ueberschrift statt der einfachen: Ἀποκάλυψις Ἰωάννου mit der Vermittelung der Offenbarung Christi durch einen Engel für Johannes, dessen Erwähnung in 3. Person von dem ganzen Buche absticht.

Der ursprüngliche, in Briefform gehaltene Eingang folgt I, 4—8, wo niemand das Christliche verkennen kann. Aber darin gehen die neuesten Forscher auseinander, dass Völter und Spitta in I, 4—6 den Urapokalyptiker wahrnehmen, in I, 7. 8 die letzte christliche Hand, wogegen Vischer und Weyland I, 4—8 ihrem einzigen christlichen Redactor ungetheilt zuweisen. Johannes schreibt: ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις

ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ. Dazu bemerkt Völter (S. 12), dass es zur Zeit des Verfassers gerade 7 Gemeinden in Asien gegeben haben müsse, was Spitta (S. 20) nicht zugeben will. Aus dem Ausdrucke erhellt nur so viel, dass Johannes in Asia (proconsularis) zu 7 Christengemeinden in näherer Beziehung stand. Seinen Gemeinden wünscht auch Johannes, wie Paulus, Gnade und Frieden. Aber zwischen Gott und Christus stellt er die 7 Geister vor Gott, den siebenfältigen Gottesgeist, als dessen Träger er Christum ansieht (III, 1). Christum bezeichnet er auch als den Herrscher der Könige der Erde, als welchen die Juden den Messias erwarteten. Von ihm schreibt er: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ. Christus als Herrscher der irdischen Könige, seine Jüngerschaft als Königreich bezeichnen von vornherein ein Christenthum, welches dem Judenthum nicht fern steht. Wird doch auf die Weltherrschaft des Gottesvolkes nicht verzichtet, Christus namentlich als Herrscher der Welt verehrt (vgl. XIX, 16). Gleich anfangs eine Warnung vor der Scheidung von Christlichem und Jüdischem, welche bei dem Apokalyptiker von vornherein eins sind. Besinnen sollte man sich auch, ehe man I. 7. 8 als Zuthat eines letzten Bearbeiters ausscheidet. Warum soll nicht der Apokalyptiker selbst begeistert hinweisen auf das Kommen des wahren Weltherrschers mit den Wolken (vgl. Dan. 7, 13), so dass ihn jedes Auge sieht (selbst die heidnische Menschheit), auch die, welche ihn durchbohrten (vgl. Sach. 12, 10), und trauern werden in Bezug auf ihn (ἐπ' αὐτὸν), den gestrengen Richter, alle Stämme der Erde? Warum soll nicht der Apokalyptiker selbst eine Versicherung Gottes hinzufügen, dass er das *A* und *Ω* ist, der da ist, der da war und der da kommt? Handelt es sich doch in dem ganzen Buche um das Kommen Christi und Gottes selbst[1]).

[1]) Das ist nicht, wie Völter (S. 13) sagt, ein zweiter Eingang, „der ohne jede Verbindung dem ersten äusserlich zur Seite gestellt ist", sondern der Grundgedanke des Buches. Ob Christus selbst als der kommende Richter in Widerspruch stehen sollte mit XIV, 14—20, wo der das Gericht vollziehende Menschensohn als ein

I. Die Erscheinung des Auferstandenen und der Auftrag zu den Sendschreiben an die 7 Gemeinden Asiens I, 9—III, 22 wird als urapokalyptisch anerkannt von Sabatier und Spitta (welcher freilich die Schlussverheissungen aus den Sendschreiben ausmerzt). Da hatte aber schon Albert Schwegler[1]) die Vermuthung hingeworfen, die Sendschreiben enthielten so viel Eigenthümliches und von der übrigen Schrift Abweichendes, dass ihre Ursprünglichkeit sich nicht ohne Schein beanstanden lasse. „Die Nikolaiten wären in diesem Falle unzweifelhaft (cf. 2 Petr. 2, 15) Gnostiker.“ So rechnet denn Völter diesen Abschnitt zu der dritten und letzten Bearbeitung der Urapokalypse (vielleicht ausgenommen I, 20). Weyland erkennt hier die christliche Redaction seiner zwei jüdischen Apokalypsen, doch so, dass I, 10. 12. 17—19 aus dem jüdischen fons ℵ entnommen sei[2]). Vischer findet hier die christliche Bearbeitung seiner jüdischen Apokalypse. Warum soll dieser Abschnitt nicht urapokalyptisch sein?

Johannes war gekommen auf die Insel Patmos *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* (I, 9), d. h. im Dienste des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu oder des

Engel gedacht ist, wird sich noch zeigen. Dass die Selbstbezeichnung Gottes I, 8 aus XXI, 16 (vgl. XXII, 13) geschöpft sei, ist blosse Behauptung. Ohne zwingenden Grund vermuthet Spitta (S. 24), dass I, 8 Jesus redend eingeführt werde, und erklärt I, 7. 8 für einen späteren Zusatz, weil hier der neue Gedanke von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit als Richter der Welt ausgesprochen werde. Das ist ja eben der Grundgedanke des Buches.

[1]) Das nachapostolische Zeitalter, 1846, Bd. II, S. 256 f.

[2]) Eine Behauptung, welche der Augenschein widerlegt. Der auferstandene Christus ist nicht zu verkennen in I, 18. Die *κυριακὴ ἡμέρα* I, 10 deutet Weyland (p. 119) auf den Gerichtstag. Zu dieser an und für sich unmöglichen Deutung, wie wenn der Apokalyptiker sich in den Tag des Gerichtes versetzte, um anzudeuten, dass er zu den ächten, nicht zu den falschen Propheten gehöre, berechtigt auch nicht Ezech. 13, 5. LXX: *οὐκ ἀνέστησαν οἱ λέγοντες ἐν ἡμέρᾳ κυρίου.*

Evangeliums[1]). Da kam er an dem Tage des Herrn[2]) in den Zustand der Geisterfüllung und vernahm eine Stimme (I, 11): *ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειραν καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίκειαν.* Das Buch, in welches Johannes, was er sieht, schreiben, welches er dann an die 7 Gemeinden schicken soll, lässt doch etwas mehr erwarten, als eine christliche Bearbeitung von einer oder zwei jüdischen Apokalypsen. Es ist auch nicht der mindeste Grund ersichtlich für Völter's Behauptung (S. 22), dass die 7 hier genannten Gemeinden andere seien, als die I, 4 gemeinten. Den Anfang macht 1) Ephesus, wo Paulus mit Aquila und Prisca, dann auch Apollos, namentlich aber mit Timotheus die Christengemeinde begründet hatte (Apg. 18, 19 f., 19, 1 f.), wo er sich eine grosse Thür geöffnet sah, aber auch viele Widersacher fand (1. Cor. 16, 9). 2) In Smyrna war die Christengemeinde nicht von Paulus, überhaupt später, als in Philippi, begründet[3]). Polykarpus hatte aber, als er 156 (oder

[1]) Diese einfache Erklärung, welche ich in der Einl. in d. N. T. S. 409 vorgetragen habe, behält ihr Recht gegen die künstliche Erklärung Völter's (S. 17 f.), welcher hier, wie I, 2, das Geisteszeugniss des erhöhten Christus versteht und den Johannes, um dasselbe zu empfangen, sich nach Patmos begeben haben lässt. Spitta (S. 243) lässt den Johannes als Evangelisten oder Missionar von Insel zu Insel fahren und so auch nach dem öden Patmos gekommen sein, wohin ihm dann die Boten der 7 Gemeinden Asiens, um sich Bescheid zu holen, gefolgt seien. Wir lesen doch X, 11, dass Johannes mit politischer Prophetie schon einmal aufgetreten war. Kein Wunder, dass er sich in solchem Dienste des Wortes Gottes und des Evangeliums auf die menschenleere Insel flüchten musste.

[2]) Die *κυριακὴ ἡμέρα*, welche Weyland schon bei Ezechiel findet, will Völter (S. 20) als Bezeichnung des Sonntags nicht vor Ignatius ad Smyrn. 9, 1 anerkennen, weist aber selbst darauf hin, dass die Apostellehre 14, 1, Melito von Sardes und Dionysius von Korinth solche Bezeichnung, welche recht gut älter sein kann, bestätigen.

[3]) Polykarpus von Smyrna, dessen Brief an die Philipper ich

155) Märtyrer ward, schon 86 Jahre lang Christo gedient[1]), wird also ein Sohn christlicher Eltern gewesen sein, so dass man annehmen darf, schon vor 70 werde es in Smyrna Christen gegeben haben. 3) Von einer Christengemeinde in Pergamon haben wir keine frühere Spur, als mit Polykarpus ziemlich gleichzeitige Märtyrer[2]). 4) In Thyatira (vgl. Apg. 16, 4) kann es recht gut schon vor 70 Christen gegeben haben, wenn auch erst um 155 der Märtyrertod eines Bürgers dieser Stadt bezeugt ist (s. Anm. 2); und wenn auch die Aloger des Epiphanius[3]) darauf hinweisen, dass es in Thyatira keine Christengemeinde gebe, so beweisen sie doch nichts für die apostolische Zeit. 5) Von einer Christengemeinde in Sardes haben wir keinen älteren Zeugen, als den Bischof Melito zur Zeit K. M. Aurel's[4]). 6) Von der Christengemeinde in Philadelphia, an welche ein Ignatius-Brief gerichtet ist, zeugt auch

---

mit berichtigtem Texte herausgegeben habe (Z. f. w. Th. 1886. II, S. 180—206), schreibt 11, 3: ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio ecclesia eius. de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis, qui deum solae tunc cognoverant, nos autem nondum cognoveramus.

[1]) Martyrium Polycarpi 9, 3 (bei Eusebius KG. IV, 15, 20).

[2]) Bei Eusebius KG. IV, 15, 48: *ἐξῆς δὲ καὶ ἄλλων ἐν Περγάμῳ πόλει τῆς Ἀσίας ὑπομνήματα μεμαρτυρηκότων φέρεται, Κάρπου καὶ Παπύλου καὶ γυναικὸς Ἀγαθονίκης.* Das Martyrium des Karpos, Papylos (eines Bürgers von Thyatira) und der Agathonike ist jetzt herausgegeben von Aubé (Revue archéologique, Dec. 1881, p. 348 sq.) und A. Harnack (Texte und Untersuchungen, Bd. III, Heft 3 u. 4, 1888, S. 433 f.).

[3]) Haer. LI, 33, vgl. Völter (in Z. f. w. Th. 1884. I, S. 26) und meine Ketzergeschichte des Urchr. S. 600. Dafür, dass die Gegnerschaft gegen die Johannes-Apokalypse überhaupt nicht älter ist, als das 3. Jahrhundert, auch meine Auseinandersetzung in Z. f. w. Th. 1889. III, S. 330 f.

[4]) Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG. V, 24, 5: *Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι κτλ.* Vgl. auch die Schrift gegen Artemon bei Eusebius KG. V, 28, 5 und Eusebius selbst KG. IV, 13, 8.

die Prophetin Ammia[1]). Endlich 7) die Christengemeinde von Laodicea ist schon durch die Paulus-Briefe an Philemon (V. 2) und an die Kolosser (4, 15—17) bezeugt. Zur Zeit der Apostel gab es freilich noch andere Christengemeinden Asiens, in Troas (vgl. 2. Kor. 2, 12, Apg. 20, 5 f.), Kolossä und Hierapolis (vgl. Kol. 4, 13), welche in der Johannes-Apokalypse nicht erwähnt werden. Aber Johannes kann sehr wohl nur diejenigen Gemeinden erwähnen, mit welchen er in näherer Verbindung stand. In Ephesus war die Christengemeinde wohl begründet durch Paulus, Apollos, Timotheus u. A. Aber Völter erkennt im Geiste des alten Tübingen an, dass Paulus, welcher daselbst schon viele Widersacher erwähnt, dort zurückgedrängt sein wird[2]). Gerade in Ephesus hat nach der einstimmigen Ueberlieferung der alten Kirche der Apostel Johannes bis zur Zeit K. Trajan's gelebt und gewirkt. Sehr begreiflich ist es also, dass der Apokalyptiker mit Ephesus beginnt. Die Christengemeinden von Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia mögen von Hause aus in näherer Beziehung zu dem Apostel Johannes gestanden haben, wie ja der prophetische Geist in ihnen zum Theil früh bezeugt ist[3]). Die Christengemeinde von Laodicea war wohl von Hause aus paulinisch, wird aber auch von dem Apokalyptiker als weder kalt noch warm dargestellt, hat ihn also nicht befriedigt. Die Christengemeinden von Troas und Kolossä mögen noch während der ersten Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien dem Paulinismus treu geblieben sein. Die Christengemeinde von Hierapolis aber darf man bei Johannes kaum erwarten, da in ihr die Wirk-

[1]) Der Presbyter von 192 (wohl Rhodon) bei Eusebius KG. V, 17, 4 nennt τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν.

[2]) Dass nach dem Heimgange des Paulus in der Christengemeinde zu Ephesus eine grosse Umwandlung stattgefunden hat, wird ja bezeugt durch die Abschiedsrede des Paulus der Apostelgeschichte 20, 29. 30.

[3]) Ueber Melito von Sardes s. o. S. 394, A. 4, über Ammia in Philadelphia Anm. 1. Auch Polykarpus von Smyrna wird als prophetisch bezeichnet in seinem Martyrium 16, 2 (bei Eusebius KG. IV, 15, 39).

samkeit eines anderen Apostels, des Philippus, bezeugt ist[1]). Die 7 genannten Gemeinden stimmen also gut zu der ersten Wirksamkeit des Johannes in diesen Landen. Bei einem Schriftsteller von 140 dürfte man wohl auch die Gemeinden von Magnesia und Tralles, an welche Ignatius-Briefe gerichtet sind, vermissen.

Der wie eines Menschen Sohn Erscheinende, welcher sich unverkennbar als den Auferstandenen kund giebt, befiehlt dem Johannes I, 19: *γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα.* Das ist ein Auftrag für das ganze vorliegende Buch. Johannes soll schreiben „was er sah", d. h. zunächst das eben (I, 9 f.) berichtete Gesicht, in dessen Anfang (I, 11) er bereits den Auftrag erhalten hat, „was er sieht", also doch wohl die Gesichte überhaupt, aufzuschreiben in ein Buch. „Was da ist" kann, schon weil es zwischen Vergangenes und Gegenwärtiges gestellt ist, nur das Gegenwärtige bedeuten[2]), was eben in den 7 Sendschreiben C. II. III an dem nächsten Wirkungskreise des Johannes dargelegt wird. „Was da sein wird nach diesem" finden wir in IV, 1—XXII, 7, wo dem Seher gezeigt werden soll *ὅσα δεῖ γενέσθαι μετὰ*

[1]) Papias von Hierapolis hat nicht bloss auch des Apostels Philippus Worte von Jüngern desselben ausgeforscht (bei Eusebius KG. III, 39, 4), sondern auch eine von dessen Töchtern in Hierapolis mitgetheilte Wundererzählung überliefert (ebd. § 9). Das Lebensende des Apostels Philippus in Hierapolis bezeugen Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. III, 31, 3. V, 24, 2) und der Montanist Proklos in dem Dialog des Cajus bei Eusebius KG. III, 31, 5, vgl. dazu m. Paschastreit S. 189 f.

[2]) Unmöglich ist die Erklärung: was es ist, was es bedeutet, welche noch Spitta (S. 29) vertritt. „Johannes soll die Vision in C. I und ihre Bedeutung, ihren Sinn den Gemeinden schreiben. Die folgenden Briefe zeigen deutlich, wie das gemeint ist." Aber sind denn diese Briefe eine Deutung von I, 9—20? Sie legen vielmehr recht eigentlich die gegenwärtigen Zustände in dem unmittelbaren Wirkungskreise des Johannes dar. Die Eingänge der einzelnen Briefe weisen wohl auf die eben gesehene Erscheinung zurück, die Ausgänge auf Zukünftiges (vgl. auch III, 10). Aber der Kern giebt ein Bild der Gegenwart.

ταῦτα (IV, 1). Hätte ein Ueberarbeiter I, 19 geschrieben, so würde er die Anlage des ganzen Buches so treffend wie möglich bezeichnet haben. Was das Gesehene bedeutet, folgt nicht in den Briefen C. II. III, sondern in dem Schlussverse I, 20, welcher keineswegs mit Spitta (S. 31 f.) nach dem Vorgange Völter's (S. 169 Anm.) einem Redactor zuzuschreiben ist, sondern ebensowohl das Vorhergehende abschliesst, als die 7 Briefe einleitet: (γράψον) τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, οὓς εἶδες ἐν τῇ δεξιᾷ μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν. Da haben wir das gedeutete ἃ εἶδες, und die Deutung ist unanfechtbar. Spitta freilich findet die Deutung der Leuchter auf Gemeinden, der Sterne auf die ἄγγελοι derselben sehr auffällig. „Denn erstens sind alle Züge der Christus-Vision in C. I allgemeine Bestimmungen für Jesu göttliche Macht und himmlische Herrlichkeit. Nur die Leuchter und Sterne würden einen ganz speciellen Charakter haben, da kein stichhaltiger Grund vorliegt, wesshalb man unter jenen 7 Gemeinden nur ein Symbol der Gesammtkirche verstehen soll. [Gewiss nicht; aber zu der Macht und Herrlichkeit Jesu gehören doch auch die 7 Gemeinden Asiens, zu welchen Johannes in näherer Beziehung stand.] Zweitens würde man erwarten, dass wenigstens jene beiden auf ganz Specielles [einen apostolischen Wirkungskreis] gehenden Züge ihren Unterschied von den übrigen dadurch documentirten, dass sie bei einander ständen. Das ist nicht der Fall; die Leuchter werden in V. 12 erwähnt, die Sterne erst in V. 16. [Das Wandeln inmitten der 7 Leuchter und das Halten der 7 Sterne in der Rechten, vgl. II, 1, sind nun einmal verschiedene Züge und können recht gut durch die Schilderung des Wandelnden und Haltenden selbst getrennt sein.] Endlich muss behauptet werden, dass die Symbole jener 7 kleinasiatischen Gemeinden und ihrer ἄγγελοι in keiner Weise und an keiner Stelle in die Christus-Erscheinung passen, da die meisten der fraglichen Gemeinden nichts weniger als Mustergemeinden sind und also wenig geeignet, dem himm-

lischen Christus eine besondere Zierde zu verleihen." Die 7 Gemeinden werden allerdings geschildert, wie sie sind, stellen aber auch mit allen ihren Mängeln die Macht Christi dar und lassen immer noch hoffen, dass sie Mustergemeinden werden. Die Gemeinde von Ephesus hat ihren Leuchter noch, wenn auch dessen Entfernung angedroht wird (II, 5), und diese Androhung ist schon an sich eine Beglaubigung von I, 20. Anstatt des Haltens der 7 Sterne in der Rechten (II, 1) finden wir III, 1 das Haben der 7 Geister Gottes (vgl. I, 4. IV, 5. V, 6). Wer darf es aber dem Apokalyptiker wehren, auch seine 7 Gemeinden in Beziehung zu setzen zu den 7 Geistern Gottes? Dazu freilich giebt der Apokalyptiker kein Recht, dass Völter die 7 Sterne bloss als Symbole der Macht fassen, die 7 Leuchter beziehen möchte auf die 7 Feuerfackeln, welche die 7 Geister Gottes bedeuten (IV, 5), oder dass Spitta die 7 Leuchter für die Geister Gottes (vgl. auch V, 6) erklären, die 7 Sterne auf des strahlenden Menschensohnes plötzliche Erscheinung bei der Parusie beziehen will. Auch Spitta's Urapokalyptiker kennt ja II, 5 einen Leuchter der Gemeinde von Ephesus. Um so mehr haben wir die ausdrückliche Erklärung 1, 20 anzuerkennen, dass die 7 Sterne Engel der 7 Gemeinden, die 7 Leuchter diese Gemeinden selbst sind. Wie sollte dieser Erklärung das Folgende widerstreiten? Spitta (S. 37 f.) bemerkt richtig, dass der Schreiber von I, 20 unter den Engeln der 7 Gemeinden nur Personen von hervorragender Bedeutung verstehen konnte. Aber an wirkliche Engel, an die Schutzengel der einzelnen Gemeinden sei nicht zu denken, „da an diese keine Briefe gesandt werden können, davon zu schweigen, dass Briefe mit dem Inhalt wie C. II und III als Sendung an die Schutzengel gar keinen Sinn haben". Wenn es aber doch einmal der erhöhte Christus ist, welcher die Briefe dictirt, so können dieselben auch ohne die Voraussetzung eines himmlischen Stephan an Engel gerichtet sein. Und hat der erhabene Priesterfürst, Dan. 10, 13. 20, welchem der Erzengel Michael beisteht, es zu thun mit den Engelfürsten von Persien und Griechenland, so mag auch der erhöhte Christus selbst

lobende und mahnende, tadelnde und drohende Briefe an die 7 Gemeinden Asiens durch Johannes erlassen. Der Schreiber von I, 20 hat ohne Zweifel an wirkliche Engel gedacht, gewiss nicht an Bischöfe, was Spitta (S. 39) für möglich hält. Der Schreiber von Offbg. C. II. III ist auf keinen Fall der Meinung Spitta's (S. 36 f.) gewesen, „dass unter dem ἄγγελος nichts anderes zu verstehen ist, als ein Bote, welchen je die betreffende Gemeinde an Johannes schickte, ihm zu berichten und seine Weisungen mit zurückzunehmen, wie etwa Epaphroditus zwischen Paulus und den Philippern (Phil. 4, 18)". Man denke: die Boten von 7 Gemeinden Asiens sind bei dem als Missionar reisenden Johannes auf der Insel Patmos eingetroffen[1]) und erhalten nun von Christo selbst einen durch Johannes aufgeschriebenen Bescheid. Nachdem Johannes I, 11 den Auftrag erhalten hat, was er sieht, in ein Buch zu schreiben und es zu senden an die 7 Gemeinden Asiens, soll er II, 1 f. den weiteren Auftrag erhalten, an die bei ihm harrenden Boten von Ephesus, Smyrna u. s. w. die Bescheide Christi aufzuschreiben. Eine sehr „nüchterne", aber nichts weniger als „einfache" Erklärung[2]). Ebenso wenig trifft freilich auch die Ansicht

[1]) Mit solcher Aufmerksamkeit wird die Reise des Johannes verfolgt, wie wenn man schon in Zeitungen das Telegramm gelesen hätte: Johannes ist auf der Insel Patmos angekommen.

[2]) Die Briefe an die 7 Gemeinden macht Spitta (S. 41 f.) vollends zu kleinen Billets, indem er ihren jedesmaligen Schluss (II, 7. 11. 17. 26—29. III, 5. 6. 12. 13. 21. 22) für Zuthat des Redactors erklärt. Dem Boten der Gemeinde von Ephesus soll der, welcher die 7 Sterne in seiner Rechten hält und inmitten der 7 goldenen Leuchter wandelt, durch den dem Johannes dictirten Brief nichts weiter bescheiden, als ein persönliches Lob und einen persönlichen Tadel. Mit blosser Drohung ohne alle Verheissung würde der briefliche Bescheid an den Boten der Gemeinde von Pergamon abschliessen. Was ist es denn auch nur, was Spitta gegen die Schlussverheissungen einwendet? Unverständliches würden sie nur dann enthalten, wenn Johannes mit seinen Ansichten den Gemeinden ganz fremd wäre. Der zweite Tod (II, 11, XX, 6, 14. XXI, 8) oder die ewige Verdammniss kann sehr wohl der mündlichen Verkündigung des Johannes angehört haben, welcher hierin

Völter's (S. 22 f.) zu, dass die Engel der 7 Gemeinden geradezu monarchische Bischöfe seien. Warum? Weil es der Mensch Johannes ist, durch welchen die ἄγγελοι den Auftrag Christi empfangen. Aber wenn einmal Briefe geschrieben werden sollten, konnte es nicht wohl anders als durch Menschen geschehen, und in einer Apokalypse des Johannes konnte nur dieser der Schreibende sein.

Was nun den einzelnen Engeln der 7 Gemeinden geschrieben wird, belässt Spitta der apostolischen Zeit, wogegen nach Schwegler's Vorgang Völter, welchem Weyland sich wesentlich anschliesst, tief in die nachapostolische Zeit (um 140) herabgeht. In den hier bekämpften Irrlehrern hatte Alttübingen (von Schwegler abgesehen) den Paulinismus, mindestens seine Ausläufer, gegnerisch geschildert gefunden. Auch Völter (S. 35 f.) bezieht die falschen Apostel in Ephesus (II, 2) auf Paulus und Genossen, aber von denselben unterscheidet er die Nikolaiten (II, 6. 14. 15, vgl. II. 20—24), welche er mit wesentlicher Zustimmung Pfleiderer's für dualistisch-libertinische Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, und zwar Karpokratianer erklärt. Die falschen Apostel und die Nikolaiten unterscheidet auch Spitta (S. 32, 250 f.), nur nicht der Zeit nach. Jene erscheinen ihm als judaistische Lügenapostel, wie die Hauptgegner des Paulus in Korinth, diese als dualistisch-libertinische Heidenchristen der apostolischen Zeit. Sehen wir zu, ob solche Unterscheidung durchführbar ist, und ob uns die Nikolaiten wirklich in die gnostische Zeit herabführen.

mit einer mandäischen Ausdrucksweise übereinstimmt (vgl. Wilh. Brandt, Die mandäische Religion, 1889, S. 77). Ueber den ursprünglichen Leserkreis der einzelnen Gemeinden würden sie nur dann hinausgehen, wenn wirklich jedem einzelnen Boten der 7 Gemeinden ein kurzer schriftlicher Bescheid gegeben würde. Johannes schreibt aber an alle 7 Gemeinden zusammen (I, 4) und hat den Auftrag, denselben auch sein Gesicht schriftlich mitzutheilen (I, 11). So steht es mit „dem vollgültigen Beweise", „dass die Aufforderung zum Hören und die Verheissung für den Sieger am Schlusse aller Sendschreiben spätere Zusätze sind" (S. 57).

Der Engel der Gemeinde von Ephesus, wo doch Paulus das Christenthum eingeführt hatte, wird II, 2 belobt, weil er nicht ertragen kann Schlechte (ὅτι οὐ δύῃ βαστάσαι κακούς) und prüfte die sich fälschlich für Apostel Ausgebenden (καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους, καί οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς). Dass der Gemeindeengel von Ephesus die Pseudapostel geprüft und als lügnerisch befunden hat, fällt in die Vergangenheit; aber dass sie sich immer noch für Apostel ausgeben, und dass der Gemeindeengel von Ephesus sie nicht ertragen kann, fällt in die Gegenwart. Es stimmt also nicht zu dem Wortlaute, wenn Völter die falschen Apostel schon ganz der Vergangenheit zuweist und nicht in Verbindung gebracht wissen will mit den Nikolaiten, welche unzweifelhaft der Gegenwart des Verfassers angehören. Die Zurückweisung der Lügenapostel kann auch nicht gerechnet sein zu den ersten Werken des Gemeindeengels, welche derselbe wieder zu thun aufgefordert wird (II, 5). Denn solche Schlechte kann er noch gegenwärtig nicht ertragen. Aber am nächsten liegt es allerdings, wie Völter (S. 37) bemerkt, „an den Apostel Paulus und seine Genossen zu denken, sofern ja der Apostolat der ersteren von judenchristlicher Seite den ernstesten Anfechtungen unterlag, und sofern Stellen, wie 1. Kor. 16, 9, 2. Kor. 1, 8, Actor. 20, 29. 30 und 2. Tim. 1, 15 (vgl. 2. Petr. 3, 15 f.) auf einen Abfall der kleinasiatischen Gemeinden, speciell der ephesinischen vom paulinischen Evangelium schliessen lassen". In der Einleitung in das N. T. S. 413 f. habe ich ausserdem hingewiesen auf 1. Kor. 9, 2 und namentlich auf 2. Kor. 11, 13: οἱ γὰρ τοιοῦτοι, (nicht ich Paulus, wie die Gegner sagen) ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ. Aber diejenigen, welche sich immer noch für Apostel ausgeben, ohne es zu sein, können unmöglich, als dieses geschrieben ward, schon vor 75 Jahren verstorben sein. Die Belobung, dass der Gemeindeengel sie nicht erträgt, bezieht sich ebenso wenig auf die Vergangenheit, als II, 6 ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ. Gehören nun die Pseudapostel und die

Nikolaiten der Zeit nach zusammen, so ist es um so misslicher, wenn Spitta (S. 250 f.) beide der Art nach unterscheiden will. Die Pseudapostel erinnern ihn an die Satanas-Synagoge τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσὶν (II, 9, III, 9 add. ἀλλὰ ψεύδονται). Weil die Urapokalypse durchaus auf heidenchristlichem Standpunkte stehe, werde man ein Recht haben, an Lügenapostel jüdischen Ursprungs zu denken, welche Paulus ganz ebenso bezeichne. Wer jedoch das Judenchristenthum der Johannes-Apokalypse nicht so leicht beseitigen kann, wie Harnack[1]), wird das Pseudaposteltlum vielmehr auf Paulus, welchem es zuerst nachgesagt worden ist, und Genossen beziehen. Die Nikolaiten aber, welche unverkennbar eine heidenchristliche Verirrung bezeichnen (II, 14), lässt Spitta II, 6 als etwas Neues erwähnt werden. Allein warum sollen die Nikolaiten nicht der Anhang der falschen Apostel selbst sein? Spitta meint, in den übrigen Sendschreiben gehen alle Verfolgungen der Christengemeinden nur von den Juden aus. Das ist doch von Pergamon, wo nicht eine Synagoge, sondern der Thron des Satanas besteht (II, 13), nicht gesagt, auch schwerlich erweislich von der bevorstehenden Versuchung der ganzen Welt (III, 10). Es beruht also auf keinem sicheren Grunde,

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, 2. Aufl., S. 251: „Die Johannes-Apokalypse, welche die Judenschaft als συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ bezeichnet, ist kein judenchristliches Buch (besonders 3, 9 zeigt, dass der Verf. nur Einen Bund Gottes kennt, nämlich den mit den Christen)." Es ist ganz richtig, dass der Apokalyptiker Johannes nur Einen Bund Gottes, aber mit den wirklichen, nicht bloss vorgeblichen Juden, dem zwölfstämmigen Israel (VII 4 f. XXI, 12) kennt. Eben desshalb gelten aber diesem Apokalyptiker das wahre Judenthum und das Christenthum noch als Eins. Wie ihm das christusfeindliche Judenthum als die Synagoge des Satanas gilt, so muss ihm das christusgläubige Judenthum als die Synagoge Gottes gelten, an welcher auch die heidnischen Glaubensgenossen theilnehmen. Gerade aus Offbg. III, 9 erkennt man überdiess, dass selbst die zeitweilige Satanas-Synagoge nicht ganz aufgegeben wird, vielmehr zum Theil schliesslich die Synagoge Gottes verehren und als von dem Messias geliebt anerkennen wird.

wenn Spitta fortfährt, II, 3 rede in engem Anschluss an die Bemerkung über die Lügenapostel II, 2 von solchem, was die Gemeinde um des Namens Jesu willen geduldig ertragen hat. „Dass damit auf solches hingedeutet ist, was der Gemeinde durch die Lügenapostal oder auf Veranlassung derselben widerfahren ist, wird auch dadurch nahe gelegt, dass sich so erklären würde, wie die Rede auf das, was die Gemeinde erduldet hat, übergehen konnte, ohne zuvor des Widerstandes gegen die Nikolaiten zu gedenken. War aber das, was die Gemeinde zu erdulden hatte, Folge ihrer Unduldsamkeit gegen die jüdischen Verführer (vgl. das zweimalige *βαστάζειν*), so begreift es sich, dass dem Briefschreiber über diesem Zusammenhange dasjenige vorläufig aus dem Sinn kam, was er in Bezug auf die entgegengesetzte Richtung zu bemerken hatte, der die Gemeinde in gleicher Entschiedenheit sich entgegengestellt hat.“ Nachdem der Brief bereits zu Ende ist, falle dem Absender noch, ähnlich wie dem Paulus 1 Kor. 1, 16, der Punkt ein, den er bei Erwähnung der Vorzüge der Epheser aus dem oben besprochenen Anlass übergangen hatte: „ihr Hass gegen die Nikolaiten“. Ein solcher nachträglicher Einfall ist aber dem Paulus, welcher in eigener Sache schreibt, eher zu verzeihen, als einem Apokalyptiker, welcher im Namen Christi schreibt. Und sieht man genauer zu, so muss man ja erkennen, dass II, 3 auf etwas ganz anderes geht, als II, 2. Nachdem der Apokalyptiker an dem Gemeindeengel von Ephesus II, 2 die Werke, die Mühe (*τὸν κόπον*) und die Geduld im Allgemeinen, insbesondere das an den falschen Aposteln bewiesene *μὴ δύνασθαι βαστάσαι κακοὺς* belobt hat, geht er II, 3 über zu der Geduld, welche der Gemeindeengel in einem ganz andersartigen *βαστάζειν*, nämlich um des Namens Christi willen, wie in einem *μὴ κεκοπιακέναι* bewiesen hat. Dort ist der *κόπος* und das *μὴ βαστάσαι*, hier das *μὴ κεκοπιακέναι* und das *βαστάζειν* löblich. So hat man denn II, 3 wohl Bedrückungen der Gemeinde zu verstehen. Aber nichts weist darauf hin, dass dieselben veranlasst wären von den Lügenaposteln. Wenn der Briefschreiber dann (II, 4. 5) zu dem Tadel eines Nachlassens der

ersten Liebe übergeht, wieder die ersten Werke zu thun auffordert und für den Fall der Unbussfertigkeit die Entfernung des Leuchters androht, so meint er keineswegs ein Nachlassen in dem Nichtertragen falscher Apostel. Der Tadel wird ja II, 6 eingeschränkt durch die Anerkennung, dass das christliche Ephesus die Werke der Nikolaiten hasst. Da wird gar nichts Neues nachträglich eingeführt. Die erste Liebe hat nachgelassen, die ersten Werke werden nicht mehr gethan. Aber geblieben ist das Nichtertragen der falschen Apostel und der Hass gegen die Nikolaiten.

Der Gemeindeengel von Smyrna wird II, 12—17 getröstet und beruhigt wegen der Lästerung der angeblichen, aber nicht wirklichen Juden, welche auf keinen Fall mit Weyland (p. 126. 128) umzudeuten sind auf Samariter und deren Ketzereien. Er soll sich nicht fürchten vor zukünftigen Leiden und Treue bewahren in einer bevorstehenden Bedrängniss von 10 Tagen, bei welcher Christen in Haft kommen werden. Dass solche, wie es scheint, von christfeindlichen Juden angestiftete Verfolgung von Seiten der Obrigkeit noch lange nicht auf die Zeit seit K. Trajanus führt, behauptet Spitta (S. 254 f.) mit Recht gegen Völter (S. 33 f.).

Der Gemeindeengel von Pergamon, wo der Thron des Satanas ist, der berühmte Tempel des Asklepios, wird II, 12—17 belobt, weil er den christlichen Glauben nicht verleugnete in den Tagen, da Antipas Märtyrer ward. Dass ein solcher Fall recht gut lange vor Trajanus denkbar ist, leugnet Völter (S. 35) selbst nicht. Der Tadel folgt II, 14. 15: *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα*[1]· *ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι, οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.* In Pergamon sind also die Nikolaiten nicht so verhasst, wie in Ephesus. Völter, welcher dort (II, 2) die

[1]) Nach Spitta (S. 257) wäre *ὀλίγα* nur durch einen Lesefehler in den Text gerathen.

falschen Apostel auf Paulus und Genossen bezieht, will hier nichts wissen von der Beziehung des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* auf die Lehre des Paulus 1 Kor. 8, 1 f., dass der Genuss von Götzenopferfleisch an sich erlaubt ist. Aber der Ausdruck selbst ist bis jetzt vor Paulus noch nicht nachgewiesen (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 413 f.), und das Anstössige solches Genusses für die Mehrheit der Christen, namentlich für Judenchristen, bestätigt die unionspaulinische Apostelgeschichte 15, 20. 29. Das *πορνεῦσαι* hat Paulus freilich in keiner Weise gelehrt. Aber bei der Hurerei, wie bei dem Genusse von Götzenopferfleisch hat er doch gleichmässig den Grundsatz ausgesprochen, dass den Christen an sich Alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23). Das *πάντα μοι ἔξεστιν* mochten extreme Anhänger des Paulus in jener doppelten Hinsicht missbrauchen, aber auch Gegner, welche das paulinische Moralprincip der Freiheit nicht zu begreifen vermochten, auf ihre Weise ausbeuten. Dem Briefschreiber war der Genuss von Götzenopferfleisch an und für sich ein Gräuel. In Hinsicht der Hurerei stimmt er völlig überein mit dem folgenden Inhalte der Apokalypse, wo die unbefleckte Jungfräulichkeit als das Sinnbild christlicher Vollendung gilt (XIV, 4), und die ganze heidnische Lebensweise in die Spitze der *πορνεία* ausläuft (vgl. IX, 21. XIV, 8. XVII, 1 f.). Nichts führt uns hinaus über die apostolische Zeit, in deren Ausgang die Apostelgeschichte (15, 20. 29) zu der Verwerflichkeit des Genusses von Götzenopferfleisch und der Hurerei noch die Enthaltung von Erstücktem und Blut hinzufügt. Der Name *Νικολαΐται* ist leicht zu erklären aus griechischer Wiedergabe des ausdrücklich genannten בלעם, welche jedoch nicht, wie Völter (S. 48) einwendet, בלע = *νικᾶν* bietet, sondern von בלא עם ausgeht (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 414). Durch die griechische Wiedergabe aber soll die Bedeutung des Namens den Lesern näher gebracht werden. Ganz unstatthaft ist es, wenn Völter (S. 46 f.) die Herleitung des Namens von dem Septemvir Nikolaos Apg. 6, 5 schon dem Apokalyptiker zuschreibt. Die Kirchenväter, welche seit Irenäus den apokalyptischen Ketzernamen der Nikolaiten auf libertinische

Gnostiker übertragen, haben wohl auch (wie es scheint, auf Anlass solcher Häretiker) den unbescholtenen Nikolaos der Apostelgeschichte herbeigezogen, aber mit dieser Herleitung kein Glück gehabt (vgl. m. Ketzergesch. d. Urchr. S. 408 f.).

Der Gemeindeengel von Thyatira wird II, 18—29 wohl desshalb belobt, weil seine letzten Werke mehr sind als die ersten. Aber getadelt wird er, weil er gewähren lässt *τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα* (II, 20). Dieselben Irrlehrer, welche II, 14 auf Bileam zurückgeführt wurden, werden hier bezeichnet durch die berüchtigte Isabel[1]). Die Prophetin passt auch zu dem Paulinismus, welcher ja auch seine Propheten hatte (1 Kor. 12. 14). Die Frist, welche der Isabel zur Sinnesänderung gestattet war, bestätigt eine innerchristliche Erscheinung. Den Uebrigen in Thyatira, welche sich von solcher Lehre fern hielten, wird II, 24. 25 gesagt: *οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· πλὴν ὃ ἔχετε κρατεῖτε, ἕως ἂν ἥξω.* Da hier nicht von einer Leidenslast die Rede sein kann, handelt es sich um ein Christenthum voller Gesetzesfreiheit. Was könnte uns also veranlassen, über die apostolische Zeit hinauszugehen? Völter (S. 38) stützt sich darauf, dass die Uebrigen, welche solche Lehre nicht haben, II, 24 bezeichnet werden als: *οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Das soll nicht etwa, wie auch ich (Einl. in d. N. T. S. 416) erklärt habe, sarkastisch ausgedrückt sein mit Beziehung auf das Paulus-Wort 1 Kor. 2, 10: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ*

[1]) Spitta (S. 259 f.) findet freilich keinen Grund, die höchst individuelle Beschreibung symbolisch umzudeuten. Ein Weib, welches der Gemeinde-Bote gewähren liess, habe sich selbst als Prophetin bezeichnet, Hurerei und Götzenopfermahlzeiten [nein: Genuss von Götzenopferfleisch] gar als Erfüllung göttlicher Gebote gepredigt, in ihrer Unzucht auch leibliche Kinder geboren. Wegen solches Treibens soll sie schon vor der Urapokalypse Isabel genannt worden sein, was doch immer eine symbolische Bezeichnung sein würde.

θεοῦ. In allem Ernste sollen die Isabel-Leute oder Nikolaiten behauptet haben, sie hätten die Tiefen des Satanas erkannt. Sie sollen nämlich einem fleischlichen Libertinismus huldigen. „Aber sie thun dies nicht etwa bloss aus gewohnheitsmässiger heimischer Laxheit, sondern weil sie, wie sie sagen, erkannt haben die Tiefen des Satanas, d. h. auf Grund einer gnostisch-dualistischen, wie aus dem Beispiel der Jezabel hervorzugehen scheint, auch noch durch Prophetie unterstützten und bestätigten Weltanschauung.“ Gnostiker, nur schon in der apostolischen Zeit, erkennt hier auch Spitta (S. 261 f.): „Was die Nikolaiten über die Anderen bemerken, dass sie die Tiefen des Satans nicht erkannt hätten, bemerkt auch der Verfasser; aber durch Hinzufügung des ὡς λέγουσιν wird jenes Wort zu einem Lob für die Getreuen, zu einem Spott für die Nikolaiten. Daraus folgt aber auch, dass das Urtheil im Munde der Nikolaiten nicht gelautet haben kann: οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ θεοῦ; durch die Ersetzung des θεοῦ durch σατανᾶ würde die sarkastische Wirkung dieses Citats nur geschwächt. Der ursprüngliche Sinn desselben kann wohl nur sein, dass jene λοιποὶ noch theilweise unter der Botmässigkeit Satans und seiner Engel ständen, sofern sie sich gebunden sähen an gewisse Enthaltungsgebote auf dem Gebiete des natürlich sinnlichen Lebens, während sie, die Bileamiten selbst, von jenem Gesetze frei geworden, dem Satan bis in die tiefsten Tiefen seines Herrschaftsgebietes folgten und dasselbe benutzten, ohne ihm unterthan zu werden. Es liegt hier offenbar eine Uebertreibung der paulinischen Freiheitslehre vor, nach der ja die Freiheit vom Gesetze zugleich eine Freiheit von dem Regiment von Engelwesen ist, vgl. mein Buch über den 2. Brief des Petrus S. 509 f.“

Rein sprachlich lassen sich die Worte ja allenfalls so fassen, wie sie Spitta erklärt, obwohl der Wechsel des Subjects (in οὐκ ἔχουσιν und οὐκ ἔγνωκαν die Uebrigen, in ὡς λέγουσιν die Isabelliten) sehr störend sein würde, und obwohl ὡς λέγουσιν vielmehr auf etwas, dessen dieselben sich selbst

rühmten[1]), als auf etwas, was sie Anderen nachsagten, führt. Aber sachlich kann diese Erklärung unmöglich befriedigen. Die Isabelliten sollen sich gerühmt haben, die Tiefen des Satanas erkannt zu haben, so dass sie dem Teufel bis in die tiefsten Tiefen seines Herrschaftsgebietes folgen und dasselbe benutzen könnten, ohne ihm dienstbar zu werden. Das ist nicht bloss schon etwas zwischen den Zeilen gelesen, sondern widerstreitet auch aller Denkbarkeit. Der Goethe'sche Faust hat wohl auch mit dem Teufel auf Du und Du gestanden und denselben ausgenutzt, aber nicht für Nichts und wieder Nichts, sondern ihm für das Jenseits seine Seele verschrieben. Wer den Teufel für Nichts und wieder Nichts ausnutzen will, meint nicht seine Tiefen, sondern seine Nichtigkeit erkannt zu haben. Wer im Ernste die Tiefen des Satanas erkannt haben will, kann sich nur vor demselben bekreuzigen, nicht seine Bahnen wandeln wollen. Der Spott wird also nicht sowohl in *ὡς λέγουσιν* liegen, als vielmehr in dem, was der Briefschreiber den Nikolaiten in den Mund legt. Die Tiefen, welche sie erkannt zu haben sich rühmen, sind in Wahrheit nicht Gottes, sondern des Satanas. Dem Paulus haben Gegner die Behauptung in den Mund gelegt *ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά* (Röm. 3, 8). Da mochte auch sein Wort 1 Kor. 2, 10, welches Anhänger desselben im Munde führten, gegnerisch so wiedergegeben werden, wie wenn diese sich rühmten, die Tiefen des Satanas erkannt zu haben. Das *βάθος πλούτου* sowohl der Erkenntniss als auch der Weisheit Gottes preist Paulus auch Röm. 11, 33. Von dem Satanas aber bemerkt er 2 Kor. 2, 11 *οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν*. Um so mehr mochte ein Gegner die Erkenntniss der Tiefen, deren Pauliner sich rühmten, auf den Satanas anstatt auf Gott beziehen. Dann hat man für *λέγουσιν* dasselbe Subject, wie für *ἔχουσιν* und

---

[1]) Vgl. Offbg. II, 20 *τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους*. 9 *ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς* (auch III, 9). 20 (Isabel) *ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν*. III, 17 *ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι*.

ἔγνωσαν, nämlich die Isabelliten, deren Lehre und Erkenntniss die Uebrigen in Thyatira nicht theilen.

Die Nikolaiten der Johannes-Apokalypse findet Spitta in Uebereinstimmung mit den Irrlehrern des 2. Petrus- und des Judas-Briefes, welche beiden Briefe er dem apostolischen Zeitalter gewahrt zu haben meint, freilich ohne sich wirklicher Erfolge „auf der sogenannten kritischen Seite" rühmen zu können (S. 509). Eine unzweifelhafte Uebereinstimmung zwischen den Nikolaiten und den Irrlehrern jener beiden Briefe behauptet auch Völter (S. 42 f.), geht aber um so mehr in die nachapostolische Zeit herab und findet in den Nikolaiten Karpokratianer gezeichnet (S. 44 f.). Aber sollten die Irrlehrer des Judas- und des 2. Petrus-Briefes wirklich eine zuchtlose Lebensweise auf die Erkenntniss der Tiefen des Satanas gestützt haben? Die Irrlehrer des 2. Petrus-Briefes wandeln in Fleischesbefleckung, κυριότητος καταφρονοῦντες — δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες (2, 10), was sich doch einfach erklärt als die gnostische Verachtung des κύριος oder des alttestamentlichen Gottes, des Weltschöpfers und Gesetzgebers und seiner herrlichen Engelmächte. Die überschwänglichen Reden, mit welchen sie eine zuchtlose Freiheit verheissen (2, 18. 19), beziehen sich doch eher auf eine über den Kosmos und den Nomos erhabene Gottheit, als auf den Satan, welcher die Macht des Kosmos und des Nomos sei. Bileam wird wohl 2, 15 erwähnt, aber in dem (offenbar ursprünglicheren) Judas-Briefe V. 11 doch nur beiläufig zwischen Kain und Kora. Das φαγεῖν εἰδωλόθυτα wird weder von Judas noch von (2) Petrus ausdrücklich erwähnt. Auf das πορνεῦσαι mögen die das Fleisch befleckenden Träume Jud. V. 8 und die Ausschweifungen 2 Petr. 2, 3 f. hinweisen. Aber so bezeichnend, wie in der Johannes-Apokalypse, ist doch das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι nicht mehr. Die Irrlehrer werden von Judas V. 4 bezeichnet als τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Das kann aber doch nur heissen: im Leben setzen sie die göttliche Gnade christlicher Freiheit um

in Ausschweifung; in der Lehre leugnen sie zwar nicht schlechthin, dass Jesus der Christus ist, weil sie immer noch christliche Irrlehrer sind, wohl aber die Einheit des leidensfähigen Jesus und des leidensunfähigen Christus[1]). Nirgends stützen diese Irrlehrer die Zuchtlosigkeit des Lebens auf die Behauptung, die Tiefen des Satanas erkannt zu haben. Judas sagt wohl von ihnen V. 8: κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. Aber das kann doch nur heissen: den Gott des A. T. verwerfen sie, seine herrlichen Engel lästern sie, zu Ehren eines vollkommenen, über Kosmos und Nomos erhabenen Gottes. Allerdings lesen wir V. 10: οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν. Vorher (V. 9) war gesagt, dass der Erzengel Michael nicht einmal auf den Teufel bei dem Streite um den Leichnam Mose's ein Lästerungsurtheil zu werfen wagte. Wenn man aber nicht einmal den Teufel lästern soll, so ist es um so verwerflicher, dass die Irrlehrer Herrlichkeiten lästern (V. 8). Es kann sich also V. 9 nur darum handeln, dass die Irrlehrer selbst die herrlichen Engel des alttestamentlichen Gottes, welche sie nicht kennen, lästern, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται. Was hat das zu thun mit dem Vorgeben einer Erkenntniss der Tiefen des Satanas, welche zu zuchtlosem Leben befähige? Den Gott des Gesetzes verwerfen die Irrlehrer, seine herrlichen Engel lästern sie, ohne sie zu kennen. Indem sie sich über das Gesetz hinwegsetzen, folgen sie zu ihrem Verderben dem viehischen Wissen. Zu den von diesen Irrlehrern Gelästerten könnte der Teufel nur als eine von den Herrlichkeiten gehören, und wenn sie ihn lästern, können sie ihn nicht erkannt haben. Wer wird da ein Vorgeben, die Tiefen des Satanas erkannt zu haben, hineinlegen? Noch weniger führt auf ein Prahlen mit solcher Erkenntniss die Erinnerung V. 6, dass Gott auch die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrten, sondern die eigene Wohnung verliessen (vgl. Gen. 6, 1 f.), zum Gerichte mit ewigen Banden unter

[1]) Vgl. 1 Joh. 2, 22 und was ich in der Einleit. in das N. T. S. 689. 742 bemerkt habe.

Finsterniss bewahrt hat. Der Zweck kann doch kein anderer sein, als unmittelbar vorher und nachher (V. 5. 7), wo darauf hingewiesen wird, dass der Herr nach der Errettung des Volkes aus Aegypten die Ungläubigen vernichtet, und dass er Sodom und Gomorra wegen ähnlicher Unzucht, wie sie jene Engel begangen hatten, bestrafte. Die sittlichen Ordnungen haben auch die Karpokratianer als auf Knechtung der Menschen abzielend verworfen, aber nicht als das Werk des Satanas allein, welcher ihnen ja nur als einer von den kosmischen Engeln galt (vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 4). In dem Briefe des Judas erkennen wir nur libertinische Gnostiker, welche auch die pessimistische Ansicht von dem Kosmos theilen und desshalb V. 16 genannt werden *γογγυσταὶ μεμψίμοιροι*. Da wird von ihnen auch gesagt: *καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα*, aber eher, weil sie die Tiefen der Gottheit, als weil sie die Tiefen des Satanas erkannt zu haben prahlten. Dass sie weit später sind, als die Nikolaiten der Johannes-Apokalypse, kann man ja schon daraus sehen, dass das in der apostolischen Zeit streitige *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* bei ihnen mindestens zurücktritt.

Der Gemeindeengel von Sardes wird III, 1—6 wenig belobt, und „die wenigen Namen (Personen) in Sardes, welche nicht befleckten ihre Gewänder", weisen wohl auf ähnliche Erscheinungen hin, wie in Pergamon und Thyatira.

Dem Gemeindeengel von Philadelphia wird III, 7—13 mehr Lob gespendet. Vor ihm hat Christus gegeben *θύραν ἀνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν*, was doch schwerlich gesagt ist ohne Beziehung auf die Paulus-Worte 1 Kor. 16, 9 *θύρα γάρ μοι ἀνέῳγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί*. 2 Kor. 2, 12 *καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ* (vgl. Kol. 4, 3). Der geringen Kraft der Gemeinde, welche das Wort Christi bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet hat, wird ein grosser Erfolg verheissen, wie ihn Paulus in Ephesus und Troas vor Augen sah. Dahin wird es gehören, dass selbst aus der Satans-Synagoge der Juden, welche es doch nicht sind, sondern lügen, die Christengemeinde Verehrung und

Anerkennung erhalten soll, was der Christengemeinde von Smyrna nicht in Aussicht gestellt ward. Die Vorhersagung einer Versuchung, welche kommen soll auf der ganzen Welt, um zu versuchen die Erdenbewohner, bezieht sich nicht bloss auf Christen und hat mit der Verfolgung der Christen seit Trajanus auch nicht das Mindeste zu thun, fällt vielmehr zusammen mit der allgemeinen Versuchung zur Anbetung des Thieres XIII, 14 f.

Der Gemeindeengel von Laodicea wird III, 14—22 wenig belobt, da er weder kalt noch warm, sondern lau ist. Demselben wird auch die Rede in den Mund gelegt: ὅτι πλουσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω. Laodicea ward aber im J. 60 zerstört durch ein Erdbeben[1]), auf welches dieser Brief keine Rücksicht nimmt. Spitta (S. 502) setzt ihn nun kurz vor dieses Ereigniss (60), Völter (S. 49) etwa 80 Jahre später (140). Man kann aber recht gut Ende 68 oder Anfang 69 stehen bleiben, da die Stadt wohlhabend genug war, um sich aus eigener Kraft zu erholen.

Die Christus-Vision auf Patmos und die Sendschreiben an die 7 Gemeinden Asiens führen uns also weder durch die Nikolaiten noch durch die äusseren Schicksale der Christengemeinden in die nachapostolische Zeit. Sie gehören vielmehr der apostolischen Zeit an, stellen aber in derselben noch einen starken Gegensatz des urapostolischen Christenthums gegen das paulinische dar.

Pfleiderer (S. 321) bemerkt: „Die Sendschreiben der CC. 2 und 3 unterscheiden sich nach Inhalt und Form von allem Folgenden so wesentlich, dass sie unmöglich für einen ursprünglichen Bestandtheil des Offenbarungsbuchs gelten können. Mit dessen Weissagungen über den Weltverlauf und Schilderungen der allgemeinen Weltzustände haben sie gar nichts gemein [auch nicht III, 10?], vielmehr sind es aus-

[1]) Tacitus Ann. XIV, 27: Eodem anno (nach Nipperdey 60, nach gewöhnlicher Annahme 61) ex inlustribus Asiae urbibus Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis viribus revaluit.

schliesslich die gegenwärtigen Gemeindezustände, mit welchen sie sich lobend und tadelnd, drohend und verheissend beschäftigen." Aber eben als Schilderung gegenwärtiger Gemeindezustände gehören die 7 Sendschreiben unentbehrlich in den I, 19 gezeichneten Plan des Buches. Nach den gegenwärtigen Zuständen hat man zu erwarten „was geschehen soll nach diesem".

II. Die Darlegung des Zukünftigen folgt auch wirklich IV, 1 — XXII, 7. Da gehen aber die Ansichten der neuesten Forscher weit auseinander. Seinem Urapokalyptiker weist Völter den Kern des Ganzen nebst einem Nachtrage zu, lässt aber recht Vieles hinzugekommen sein durch drei Ueberarbeitungen seit der Zeit Trajan's bis 140. Vischer findet seine jüdische Apokalypse ausgestattet mit allerlei christlichen Zuthaten und Aenderungen. Weyland sieht hier zwei jüdische Schriften, fons ב von 69, fons א von 81 oder bald darauf, um 140 christlich bearbeitet. Sabatier findet in die christliche Apokalypse von XI, 1 an allerlei jüdische Stücke einverleibt. Spitta lässt an die christliche Urapokalypse des J. 60 durch einen christlichen Redactor um 100 nicht bloss eine jüdische Caligula-Apokalypse, sondern gar eine jüdische Pompejus-Apokalypse mit weiteren Zuthaten und Aenderungen angehängt sein.

1. Halten wir uns an die Johannes-Apokalypse selbst, so finden wir in C. IV. V die Einleitung der Eröffnung des Zukünftigen. Der Seher beginnt IV, 1: *μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἀνεῳγμένη ἐν οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ* (vgl. I, 10), *λέγων Ἀνάβηθι ὧδε, καὶ δείξω σοι ὅσα δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (vgl. I, 19). Wer kann da den Anschluss an das Vorhergehende verkennen? Weyland nimmt hier wohl, im Unterschiede von dem Vorhergehenden, was unverkennbar christlich ist, seinen jüdischen fons א wahr, aber erkennt doch wenigstens den Anschluss an I, 10. 12. 17—19 an, welche Stücke freilich weder auszuscheiden sind noch jüdisch sein können. Völter (S. 49 f.) lässt hier auf den Eingang I, 4—6

die Urapokalypse des Johannes folgen und beseitigt den augenfälligen Anschluss an die vorhergehende Christus-Erscheinung nebst den 7 Briefen durch die Behauptung: „Ursprünglich wird der Vers wohl etwa so gelautet haben: *Ἐγὼ Ἰωάννης ἴδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἀνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἤκουσα φωνὴν ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ κτλ.*“ Vischer (S. 77 f.), welcher hier seine jüdische Apokalypse beginnen lässt, vermeidet solche Gewaltthat durch noch grössere Gewaltthätigkeiten. Die unleugbare Verbindung von C. IV mit dem Vorhergehenden soll von dem christlichen Bearbeiter herrühren. Aber auch so kann Vischer hier den Anfang einer Apokalypse nicht herstellen. Daher die weitere Vermuthung: „Unvermeidlich ist freilich die Annahme, dass auch in der Grundschrift dem Stücke, welches bei der vorliegenden Gestalt der Apokalypse das 1. Capitel ist, ein Abschnitt vorhergegangen ist, welcher den Namen des Verfassers, resp. was das einzig Wahrscheinliche ist, den Namen irgend eines alten Propheten, dem die Weissagung zugeschrieben war, enthielt.“ Wir sollen noch mehr vermuthen: „nämlich, dass auch diese jüdische Apokalypse mindestens in ihrer Einleitung, aber vielleicht auch sonst, grössere oder kleinere Ausführungen über die Zeit und Lage des angeblichen Verfassers enthalten habe, welche der christliche Bearbeiter nothwendig ausscheiden musste, als er die Schrift auf Johannes zurückführte.“ Eine Annahme, welche Vischer selbst für den schwächsten Punkt seiner Hypothese erklärt. Um so mehr hält Vischer sich an IV, 2 *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, was ihm völlig unbegreiflich erscheint, wenn schon vorhergegangen wäre I, 10 *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*. Es sei doch gar kein Grund vorhanden, wesshalb der Seher nicht mehr in Entzückung gewesen sein sollte. Am Ende doch, wenn Johannes vor *μετὰ ταῦτα* IV, 1 die ihm aufgetragenen 7 Sendschreiben sofort niedergeschrieben hat[1]). Die Geisterfüllung bei der Christus-Erschei-

[1]) Die 7 Donner X, 4 ist der Seher im Begriff sofort niederzuschreiben, was er nur in Folge besonderer Weisung unterlässt.

nung auf Patmos ist zu Ende. Bei der Erhebung zu dem Throne Gottes muss eine neue Geisterfüllung eintreten[1]). Und da der Apokalyptiker bei der an ihn gerichteten Stimme schon auf die frühere verwiesen hatte, konnte er sehr wohl den sofortigen Eintritt einer (neuen) Geisterfüllung hervorheben, ohne mit *πάλιν* die Zurückweisung auf den früheren Vorgang zu wiederholen. Bei näherer Betrachtung fällt also der einzige scheinbare Grund, den Schreiber von IV, 1 f. zu unterscheiden von dem Schreiber von I, 9 f., hinweg[2]).

Derselbe christliche Seher, welchem auf Patmos Christus erschienen war, wird erhoben zur Anschauung des Thrones Gottes, um welchen ringsum die Throne der 24 Aeltesten, deren Zahl den 24 Priesterabtheilungen entspricht, vor welchen 7 Feuerfackeln, die 7 Geister Gottes. Inmitten und vor dem Throne die vier Lebewesen, welche der Cherubim-Vision des

---

Dagegen wird ihm XIV, 13. XIX, 9. XXI, 5 ein wiederholter Auftrag etwas aufzuschreiben, was man kaum anders als sofort geschehen denken kann. Als die ganze Prophetie zu Ende ist, wird der Seher XXII, 10 nur angewiesen, ihre Worte nicht zu versiegeln, d. h. der Oeffentlichkeit nicht vorzuenthalten. Zu dem Schauen der Christus-Erscheinung I, 9 — III, 22 gehörte Geisterfüllung, aber schwerlich zu dem Niederschreiben der aufgetragenen Briefe.

[1]) Auch vor dem Gesichte der Hure Babylon lesen wir XVII, 3 *καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*, vor dem Gesichte des neuen Jerusalem XXI, 10 *καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν*. Spitta (S. 64) findet freilich an beiden Stellen nur eine Fortbewegung auf Windesflügeln. Hält man sich aber auch nur an I, 10 und IV, 2, so ist die Wiederholung der Geisterfüllung nicht auffallender, als andere Wiederholungen. Die Eröffnung des Tempels Gottes im Himmel XI, 19 kehrt ohne irgend ein *πάλιν* wieder XV, 5. Beides in Vischer's jüdischer Apokalypse. Da wird auch XIX, 11 der Himmel ohne *πάλιν* noch einmal geöffnet, obwohl der Seher schon IV, 1 eine Thür geöffnet sah in dem Himmel.

[2]) Spitta (S. 60 f.), welcher hier doch die Einheit des Verfassers festhält, hat um so weniger Grund, seinem Redactor zuzuschreiben: *ἡ φωνὴ ἡ πρώτη, ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης* (wofür ursprünglich gestanden haben werde: *ἤκουσα τὴν φωνήν, ἥτις ἐλάλει*), ausserdem noch *μετὰ ταῦτα. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι.*

Ezechiel 1, 5 f. 10, 4 nachgebildet sind. C. V schreitet fort zu dem versiegelten Buche, dessen 7 Siegel Niemand zu öffnen vermag ausser dem Löwen aus dem Stamme Juda's. Man kann nur erstaunen, wie Vischer, Harnack, Pfleiderer, Weyland u. A. auch dieses Capitel einem Juden zuschreiben können. Der Juda-Löwe erscheint ja V, 6 als *ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχον κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά, οἵ εἰσιν τὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.* Das ist doch der gekreuzigte Messias des Christenthums, dessen Macht durch die 7 Hörner (vgl. Dan. 7, 20 f. 8, 3 f.) bezeichnet wird. Die 7 Augen bezeichnen die 7 Geister Gottes (vgl. I, 4. IV, 5), deren Träger Christus ist (III, 1), welche durch Verbreitung des Christenthums ausgesandt sind in die ganze Erde. Völter (S. 50) hat ohne Grund *ἔχον — εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* als Zuthat seines letzten Bearbeiters ausgemerzt[1]) und damit den Anstoss gegeben zu einem Verfahren, welches er in seiner Streitschrift mit Recht als „Schwindel auf der Potenz" bezeichnet. Vischer (S. 35. 38 f.) strich vielmehr *ἀρνίον* und *ὡς ἐσφαγμένον* als christlichen Zusatz zu seiner jüdischen Apokalypse, in welcher er *ἑστηκώς* las[2]). Als dann V. 8 das Lämmlein das Buch nimmt, fallen die 4 Lebewesen und die 24 Aeltesten nieder *ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, ἔχον-*

[1]) So darf man die freie Phantasie des Apokalyptikers nicht einengen, dass er die 7 Geister Gottes nicht hier als 7 Augen des Lammes, IV, 5 als 7 Feuerfackeln vor dem Throne Gottes darstellen dürfte.

[2]) Vischer (S. 58) versteigt sich sogar zu folgender Vermuthung: „Merkwürdig bleibt es, wie der Christ gerade auf das wenig gebräuchliche Wort *ἀρνίον* verfallen ist. Möglicher Weise ist er durch den hebräischen Text dazu veranlasst worden. Im Hebräischen heisst bekanntlich der Löwe אַרְיֵה und אֲרִיאֵל (vgl. Offbg. V, 5). Es ist nun auffallend, dass die Worte אֲרִי und *ἀρνίον* fast gleich klingen. — Möglicher Weise hat diese auffallende Aehnlichkeit der beiden Worte den Christen zu dieser Vertauschung veranlasst." Das nennt Völter (Streitschrift S. 21) „läppisch", Beyschlag (a. a. O. S. 114) eine „bodenlose Conjectur", „die sich als solche jeder Widerlegung entzieht".

τες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Vischer (S. 35. 46) schlachtet noch einmal das Lamm, indem er τοῦ ἀρνίου als christlichen Zusatz beseitigt, ohne auf die Wunde nur ein Pflaster zu legen. Wenigstens kein Blut fliesst, wenn Spitta (S. 67) auch ἔπεσαν ἐνώπιον nebst αἵ εἰσιν — τὴν γῆν als Zusätze seines Redactors beseitigt. Den Lobgesang der 4 Lebewesen und der 24 Aeltesten auf das geschlachtete Lamm und sein Erlösungswerk, in welchen zahllose Engel und jegliche Schöpfung im Himmel, auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meere einstimmt (V, 9—14), allerdings eine kühne Vorwegnahme des vollendeten Erlösungsjubels, müssen Vischer und Nachfolger als Zuthat des christlichen Bearbeiters ganz streichen, wogegen Weyland V, 6—14 seinem jüdischen fons ℵ wahrt, aber durch den christlichen Redactor R ganz umgearbeitet sein lässt. Das Eine ist genau so wenig berechtigt wie das Andere.

2. Die Eröffnung des Zukünftigen erfolgt zunächst durch Eröffnung der 7 Siegel VI, 1 — VIII, 1. Alles als christlich und ursprünglich hält nur Sabatier fest, da Völter ausser VI, 16 καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου noch VII, 9—17 als Zuthat seines zweiten Ueberarbeiters ausscheidet. Spitta hält wenigstens die Grundlage für christlich, lässt jedoch seinen christlichen Redactor VII, 1—8 nicht bloss Einiges zu der Urapokalypse hinzugefügt oder geändert, sondern auch aus der jüdischen Caligula-Apokalypse VII, 1—8 eingeschaltet und VIII, 1 aus seiner vermeintlich ursprünglichen Stellung vor VII, 9 an seinen gegenwärtigen Ort gerückt haben. Vischer hält die Grundlage seiner jüdischen Apokalypse fest, zu welcher der christliche Bearbeiter VI, 1 τὸ ἀρνίον, VI, 16 καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου und VII, 9—17 hinzugefügt habe. Weyland findet hier seinen jüdischen fons ℵ, in welchen der christliche Redactor eingefügt habe VI, 1 τὸ ἀρνίον (wofür ursprünglich gestanden habe ὁ λέων). 16 καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου. VII, 9 ἰδοὺ — γλωσσῶν und ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. 10 καὶ τῷ ἀρνίῳ. 14ᶜ καὶ ἔπλυναν — τοῦ ἀρνίου.

17 τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου (wofür ursprünglich gestanden habe ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου). Hat man zu allem diesem nur irgend einen auch nur scheinbaren Grund?

Der Anfang der Siegel-Eröffnungen ist freundlich. Bei der Eröffnung des ersten Siegels VI, 1. 2 kommt zum Vorschein ein Reiter auf weissem Rosse mit einem Bogen. Derselbe wird gekrönt und zieht aus siegend und um zu siegen Das ist doch ein Triumphator, wie XIX, 11 f. Christus und seine Heerschaaren auf weissen Rossen erscheinen[1]). Von der zweiten bis zur fünften Siegel-Eröffnung VI, 3—11 werden die Erscheinungen, deren Beziehungen auf Ereignisse der neronischen Zeit Völter (S. 55 f.) nachzuweisen sucht, einerseits immer ausführlicher, andrerseits immer schrecklicher. Ebenso schrecklich als ausführlich ist die Erscheinung bei der Eröffnung des sechsten Siegels VI, 12—17. Kann es befremden, wenn vor der letzten Siegel-Eröffnung wieder ein freundlicheres Bild in einer ausführlicheren Episode eingeführt wird?

C. VII beginnt mit vier Engeln, welche an den vier Ecken der Erde die vier Winde der Erde zurückhalten, also eine Windstille bewirken (V. 1). Ein anderer Engel steigt herab von Sonnenaufgang mit einem Siegel des lebendigen Gottes und ruft den Engeln, welchen gegeben ist, Land und Meer zu schädigen, mit lauter Stimme zu, dass sie nichts beschädigen sollen, bis er und Genossen die Knechte Gottes auf ihren Stirnen besiegelt haben werden (V. 2. 3). Der zu Ende gehenden Entsiegelung des Buches entspricht passend eine Besiegelung der Knechte Gottes, deren Ausführung sofort zu denken ist[2]).

---

[1]) So wird, wenn nicht Christus selbst, doch der christliche Triumph gleich Anfangs bildlich dargestellt. Der Reiter führt den Bogen, diese bekannte Waffe persischer und parthischer Krieger, welche jedoch schon das A. T. kennt. Es liegt also nicht nahe genug, mit Völter (S. 55) anzunehmen, „dass der Apokalyptiker hier an den Partherkönig Vologaeses gedacht habe, der im J. 62 die römische Armee schlug, zur Capitulation zwang und durch's Joch gehen liess."

[2]) Das Gegentheil ist das Gepräge des Thieres oder die Zahl

Von den besiegelten Knechten Gottes hört nun der Seher zuerst die Zahl, nämlich 144,000 Besiegelte aus jedem Stamme der Söhne Israels, je 12,000 aus den einzelnen 12 Stämmen (V. 4—8). Dann sieht Johannes einen grossen Haufen, welchen Niemand zu zählen vermag, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen, stehen vor dem Throne und vor dem Lamme, bekleidet mit weissen Gewändern, Palmen in den Händen. Dieselben preisen den Thronenden und das Lamm, auch alle Engel preisen Gott. Wer die mit weissen Gewändern Bekleideten sind, und woher sie kommen, muss dem Seher ein Aeltester des Himmels erklären. „Diese sind die von der grossen Bedrängniss Kommenden, welche ihre Gewänder wuschen und weiss machten in dem Blute des Lammes. Desshalb sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, und der auf dem Throne Sitzende wird über sie zelten. Sie werden nicht mehr hungern und dürsten hinfort, noch wird auf sie fallen die Sonne noch irgend ein Brand. Denn das Lamm, welches inmitten des Thrones ist, wird sie weiden und führen zu Lebenswasserquellen, und auswischen wird Gott jegliche Thräne aus ihren Augen“ (VII, 9—17). Es sind die Vollendeten aus allen Völkern, die durch Christi Blut Erlösten, welche aus der schweren Drangsal übergegangen sind in den Tempel Gottes, gelangt sind zu seinem Throne und zu der beseligenden Hut des Lammes. Das ist offenbar die vollendete Seligkeit des Reiches Gottes, von welcher XXI, 3. 4 gesagt wird: *Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτῶν ἔσται.* Vorweggenommen ist also, was von dem neuen Jerusalem gesagt wird XXII, 3: *καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ.*

Wie ich (Einl. in d. N. T. S. 426 f.), so erklärt auch Beyschlag (a. a. O. S. 115) die Vollendeten aus allen Völ-

---

seines Namens, welche die das antichristliche Thier Anbetenden auf der rechten Hand oder auf den Stirnen haben (XIII, 16 f.).

kern, welche aus der grossen Bedrängniss kommen (VII, 9—17), für einerlei mit den 144,000 aus den 12 Stämmen Israels, welche vor der entscheidenden Bedrängniss auf ihren Stirnen besiegelt wurden (VII, 1—8). Die Herkunft aus allen Völkern (vgl. V, 6. 9) streitet ja keineswegs gegen die Herkunft aus dem zwölfstämmigen Israel, da dem Apokalyptiker als das wahre Israel die Christenheit gilt (XXI, 12), welche die Gottessynagoge ist (II, 9. III, 9). Dass der Seher erst die Zahl hört (VII, 4), dann eine Menge, welche Niemand zählen kann, sieht (VII, 9), ist desshalb kein Widerspruch, weil kein Sterblicher es fertig bringen wird, 144,000 Menschen zu zählen[1]). Die für einen Menschen unzählbare Menge kennt der Seher allerdings noch nicht in dem Gespräche mit dem himmlischen Aeltesten (VIII, 13 f.). Aber „vollständig unbekannt", wie Vischer (S. 56) sagt, ist sie ihm doch nur desshalb, weil er nicht weiss, dass die Menge, welche er eben sieht, dieselbe ist, von deren Besiegelung er zuvor gehört hat (VII, 3 f.). Das Hören und das Sehen (vgl. VIII, 13) wird gerade so unterschieden bei den ungeheuren Reiterschaaren IX, 16. 17. Wie ist es nur möglich, die unzähligen Vollendeten zu unterscheiden von den 144,000 auf den Stirnen Besiegelten? Die das Siegel Gottes auf den Stirnen Habenden werden verschont von der Heuschrecken-Plage (IX, 4). Wie können da noch andere Vollendete aus der grossen Drangsal kommen? Beide können gar nicht verschieden sein. Auch die Vollendeten des neuen Jerusalem, welche gewiss das wahre Israel sind, erscheinen als Besiegelte, da sie auf ihren Stirnen den Namen Gottes haben (XXII, 4). Sollte der Seher von den Besiegelten nur die Zahl gehört haben, ohne von ihnen eine Anschauung zu erhalten? Sollte er eine Anschauung erhalten, welche zu dem Angekündigten und Vernommenen in gar keiner Beziehung stände?

---

[1]) Diese Behauptung erklärt Spitta (S. 84) wohl für „eine Lächerlichkeit", mag sich aber über Beamte erkundigen, welche 1871 u. s. w. Theile der von Frankreich an Deutschland gezahlten 5 Milliarden zu zählen hatten und dienstuntauglich wurden, mag nur ein einziges Armeecorps abzuzählen versuchen.

Gleichwohl sind alle neuen Diaskenasten darin einig, dass die 144,000 Besiegelten zu unterscheiden seien von den unzählbaren Vollendeten. Völter (S. 51 f.) findet, dass VII, 9—17 störend in den Zusammenhang eingreifen. „Wenn nämlich nach VI, 9 f. die Seelen Derer, welche wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet worden sind, noch unter dem Altar sich befinden, also noch nicht vor dem Throne Gottes stehen, sondern noch eine Zeit lang warten müssen, bis sie dahin kommen [gehören sie doch der fünften, nicht der letzten Siegel-Eröffnung an], wenn ferner nach VII, 3 f. die 144,000 Versiegelten noch auf der Erde weilen [bis zu der grossen Drangsal], so kann in diesem Stadium der Entwicklung von dem Apokalyptiker noch nicht eine unzählbare Menge aus allen Völkern als vor dem Thron und vor dem Lamm stehend angeschaut werden." Das geschieht ja auch nicht, da die Anschauung nicht mehr vor die grosse Bedrängniss, sondern erst nach derselben fällt. Diese Bedrängniss nebst der auf sie folgenden Vollendung hat Johannes, welcher sich nicht ängstlich an die Zeitfolge bindet[1]), einfach vorweggenommen, was in Hinsicht der Vollendung schon de Wette erkannt hat. Der Vollendung gehört ja schon bei Eröffnung des ersten Siegels VI, 2 der Triumphator auf weissem Rosse an. Den christlichen Märtyrern wird bereits bei Eröffnung des fünften Siegels ein weisses Gewand gegeben, in welchem sie noch eine kleine Zeit warten sollen, bis die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder, welche gleichfalls getödtet werden sollen, erfüllt sein wird (VI, 11), also bis die grosse Drangsal vorübergegangen sein wird. Es ist ganz in der Ordnung, dass die noch auf Erden weilenden Mitknechte vor dem Eintritt der grossen Drangsal auf ihren Stirnen besiegelt werden (VII, 3 f.), und dass die aus der grossen Drangsal kommenden Vollendeten, gewiss nicht ohne jene Märtyrer, in weissen Gewändern er-

[1]) Wird doch, wie Beyschlag (a. a. O. S. 108) richtig bemerkt, auch das aus dem Abgrunde emporsteigende Thier bereits XI, 7 vorweggenommen, ehe es aus dem Meere emporsteigt XIII, 1 f.

scheinen (VII, 9. 13 f.). Ein „vorausgreifender Ausblick" in die Vollendung kann nach VI, 2 gar nicht befremden. Es ist also nicht überzeugend, wenn Völter behauptet: „Einem späteren Bearbeiter hat es nicht mehr genügt, dass VII, 1—8 nur von 144,000 Versiegelten und zudem nur von Leuten aus den 12 Stämmen Israels die Rede ist. Zu seiner Zeit waren die Christen bereits eine Menge geworden, die Niemand zählen konnte, und die nur zum geringsten Theil aus dem jüdischen Volke stammte, sondern vielmehr aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen, d. h. vorwiegend aus den Heiden sich gesammelt hatte. Diesen Verhältnissen glaubte jener spätere Bearbeiter durch Einschaltung des Abschnittes VII, 9—17 gerecht werden zu müssen" [1]).

Durch die nicht gerechtfertigte Unterscheidung der 144,000 Besiegelten aus Israel und der unzählbaren Menge Vollendeter aus allen Völkern konnte Vischer (S. 47 f.) gar auf den Gedanken kommen, dass VII, 1—8 nicht von Christen, sondern von reinen Juden die Rede sei, und dass der christliche Bearbeiter VII, 9—17 hinzugefügt habe, späterhin XIV, 1—5. Er belehrt uns aber nicht, wie ein Jude anstatt des ganzen Samens Abraham's nur 144,000 Israeliten vor der grossen Drangsal mit dem Siegel Gottes ausgezeichnet werden lassen konnte [2]). Darüber giebt uns auch Weyland keine Auskunft, welcher wenigstens die Zusammengehörigkeit des ganzen Capitels anerkennt, aber in VII, 9—17 allerlei christliche Zuthaten auszumerzen sucht. Spitta (S. 82 f.) reisst dagegen Beides aus-

[1]) Kaum der Rede werth ist die Unterscheidung von VII, 17 *τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου* und V, 6 *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζῴων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων.*

[2]) Mit Recht erklärt Völter (Streitschrift S. 25 f.) es für ganz unglaublich, „dass ein Jude der Ansicht gewesen wäre, dass von seinem Volke in der Endzeit 144,000 als Knechte Gottes gerettet werden sollen". Das stehe mit allen messianischen Erwartungen des Volkes in Widerspruch. Warum sollten auch die 144,000 Besiegelten gegenüber den übrigen Juden als Knechte Gottes bezeichnet werden?

einander, weist VII, 9—17 mit Voranstellung von VIII, 1 als Erscheinung bei der Eröffnung des 7. Siegels dem christlichen Urapokalyptiker, VII, 1—8 seiner jüdischen Caligula-Apokalypse zu. Da handle es sich nur um die Gemeinde vor der Endzeit, die Gemeinde des Millenniums, dem die Auferstehung folge. Als ob das Millennium nicht schon der Endzeit selbst angehörte und keiner Auferstehung nachfolgte! Als ob ein jüdischer Apokalyptiker den Gott wohlgefälligen Kern seines Volkes auf 144,000 wahre Knechte Gottes beschränkt, die grosse Menge des Volkes im Feuer des Gerichts würde haben untergehen lassen!

3. Bei der Eröffnung des 7. Siegels macht der Apokalyptiker VIII, 1 eine Pause, da er in dem Himmel ein halbstündiges Schweigen eintreten lässt. Die Pause ist wohlbedacht. Denn VIII, 2 — XI, 19 tritt eine zweite Siebenzahl ein, welche kunstvoll an das Ende der ersten angeschlossen wird, nämlich das Auftreten der 7 Posaunen. Da lehren uns die neuesten Forscher mancherlei Neues kennen. Völter erklärt X, 1 bis XI, 13 für den Nachtrag des Urapokalyptikers selbst, XI, 15 *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. 18 *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ* für Nachträge seines ersten Ueberarbeiters. Vischer merzt hier aus seiner jüdischen Apokalypse einige christliche Zuthaten aus[1]). Sabatier stimmt insofern bei, als auch er XI, 1—13 als Stück einer jüdischen Apokalypse ansieht. Weyland nimmt hier nicht bloss seinen jüngeren jüdischen fons ℵ[2]), sondern auch seinen älteren jüdischen fons ב[3]) wahr, so dass dem christlichen Redactor nur die unten bezeichneten Zusätze

---

[1]) IX, 11 *Ἑβραϊστὶ* und *καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων* (weil die jüdische Apokalypse ja hebräisch geschrieben sein soll). XI, 8 *ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*. 15 *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*.

[2]) C. VIII (ausgenommen *τὸ τρίτον*), IX (ausgen. V. 15 *τὸ τρίτον* und V. 18). IX, 14 — 18 (ausgen. V. 15 *τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*). 19 (vollständiger als jetzt).

[3]) C. X (ausgenommen *ἄλλον* in V. 17, *πάλιν* in V. 11), XI, 1—13 (ausgen. V. 8 *τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται κτλ.*).

und die verkürzte Gestalt von XI, 19 verbleiben. Spitta führt die in VII, 1—8 gefundene Caligula-Apokalypse weiter durch in VIII, 2—13 IX, 1—11. 13—21. X, 1—7. XI, 15. 19 und stellt uns seine jüdische Pompejus-Apokalypse vor in X, 1b. 2a. 8—11. XI, 1—13. 15. 17. 18. Ehe wir uns einem dieser Forscher ergeben, folgen wir lieber, so lange es angeht, dem vorliegenden Buche.

Sieben Engeln, welche vor Gott stehen, werden 7 Posaunen gegeben. Ein anderer Engel steht auf dem Altar mit einem goldenen Weihrauchfass, um Weihrauch zu geben zu den Gebeten der Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Throne. Als er aber das Weihrauchfass aus dem Feuer des Altars füllt und auf die Erde wirft, geschehen Donner und Blitze und Stimmen und Erdbeben. Ein schreckliches Vorspiel für die 7 Posaunen (VIII, 2—6). Bei der ersten Posaune kommt denn auch Hagel und Feuer mit Blut gemischt, bei der zweiten wird ein grosser Feuerberg in das Meer geworfen, bei der dritten fällt ein brennender Stern (Ἄψινθος mit Namen) auf den dritten Theil der Flüsse und die Wasserquellen, bei der vierten wird der dritte Theil der Sonne, des Mondes und der Sterne verfinstert (VIII, 7—12). Für die drei folgenden Posaunen kündigt ein am Zenith fliegender Adler ein dreimaliges Wehe für die Erdenbewohner an (VIII, 13 f.). Bei der 5. Posaune tritt die Heuschrecken-Plage 5 Monate lang ein unter der Leitung des Abgrund-Engels, welcher hebräisch Abaddon, griechisch Apollyon heisst, das erste Wehe, von welchem die das Siegel Gottes auf den Stirnen Habenden verschont bleiben (IX, 1—12). Dem 6. Posaunen-Engel wird von dem goldenen Altar vor Gott aus zugerufen, dass er die vier am Euphrat gebundenen Engel lösen soll, damit sie den dritten Theil der Menschen tödten. Aber die übrig gebliebenen wollen ihren heidnischen Sinn und Wandel nicht ändern (IX, 13—21). Haben wir nun bei der 7. Siegel-Eröffnung eine Episode gefunden (C. VII), so darf auch bei der 6. Posaune eine Episode nicht befremden.

Ein anderer gewaltiger Engel steigt vom Himmel, bekleidet

mit einer Wolke, den Regenbogen auf dem Haupte, sein Antlitz wie die Sonne, seine Füsse wie Feuersäulen. In seiner Hand hält er ein geöffnetes Buch, seinen rechten Fuss stellt er auf das Meer, seinen linken auf das Land. Als er mit Löwenstimme ruft, reden die 7 Donner. Der Seher ist im Begriff, ihre Rede aufzuschreiben, wird aber angewiesen es zu unterlassen. Der gewaltige Engel erhebt seine rechte Hand zum Himmel und schwört bei Gott, dass keine Zeit mehr sein wird, dass, wenn der 7. Engel posaunen wird, das Geheimniss Gottes vollendet ist, wie er es seinen Knechten, den Propheten, als frohe Botschaft mitgetheilt hat (X, 6. 7). Die zuvor vernommene Stimme weist den Seher an, das geöffnete Buch zu nehmen, welches ihm der Engel giebt mit dem sich an Ezech. 2, 8 — 3, 3 anschliessenden Auftrage, es zu verschlingen, bitter in dem Bauche, aber honigsüss in dem Munde. Man sagt dem Johannes, dass er wiederum prophetisch auftreten muss über Völker und Nationen, Zungen und viele Könige (C. X). Es ist also politische Prophetie, welche der Seher abermals ausüben soll. Dahin gehört XI, 1—14, wo das zweite, der 6. Posaune entsprechende Wehe ausgeführt wird. Dem Seher wird ein Rohrstab gegeben, um zu messen den Tempel Gottes nebst dem Altar und den in ihm (dem Tempel) Anbetenden, wogegen er den Vorhof ausserhalb des Tempels nicht messen soll, weil er den Heiden gegeben werden wird, welche die heilige Stadt betreten werden 42 Monate lang. Da werden zwei Zeugen Gottes (Moses und Elias) 1260 Tage lang (42 Monate) prophetisch auftreten, in Sack und Asche gekleidet. Sie sind die Oelbäume und die beiden Leuchter, welche vor dem Herrn der Erde stehen (vgl. Sach. C. 4), und üben Moses- und Elias-Wunder aus, bis nach Vollendung ihres Zeugnisses das aus dem Abgrunde emporsteigende Thier sie tödten wird. Unbegraben werden ihre Leichname liegen auf den Strassen Jerusalems $3^1/_2$ Tage (eine halbe Woche) lang zur Freude der (nicht christlichen) Erdenbewohner. Dann werden sie wieder belebt und fahren gen Himmel vor den Augen ihrer Feinde. Ein Erdbeben zerstört den zehnten Theil der Stadt, 7000 Menschen

werden getödtet, aber die Uebrigen erschrecken und geben Ehre dem Gotte des Himmels. So ist das zweite Wehe vorübergegangen, das dritte kommt schnell.

Völter (S. 52 f.) erklärt diese Episode für einen Nachtrag des Urapokalyptikers. Der 6. Engel habe ja IX, 13—21 sein Geschäft schon vollständig besorgt. Doch nur in Hinsicht der heidnischen Menschheit als solcher. Hier handelt es sich aber um den Tempel und die heilige Stadt des Judenthums. Völter behauptet ferner, die Weisung X, 11, dass der Apokalyptiker wiederum weissagen soll über Völker und Geschlechter und Zungen und viele Könige, setze deutlich voraus das Vorhandensein einer fertigen, in sich geschlossenen Weissagung, von welcher die neue unabhängig sei. „Zu dieser älteren Weissagung gehört nun offenbar (vgl. auch X, 7) das diese jüngere umschliessende Stück IV, 1 — XI, 19, und es lässt sich dann aus ihm der Abschnitt X, 1 — XI, 13 nicht nur ohne Schwierigkeit herausnehmen, sondern es wird dadurch sogar der ursprüngliche Zusammenhang hergestellt, da XI, 14—19 unmittelbar sich anfügt an den Schluss von C. IX.“ Allein, dass der Urapokalyptiker selbst dieses Stück mitten in seine Urapokalypse eingefügt habe, glaubt auch Völter nicht. Und der Auftrag an den Seher, wiederum mit politischer Prophetie aufzutreten, weist wahrlich nicht auf IV, 1 — IX, 21. XI, 14—19 hin, wo Johannes nicht einmal selbständig aufgetreten ist, sondern vielmehr auf jene Verkündigung des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu, welche es zur Folge hatte, dass er sich auf die öde Insel Patmos begab (I, 9).

Auch Weyland unterscheidet X, 1 — XI, 13 von dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden, findet hier aber das Aeltere, den erhaltenen Anfang des jüdischen fons ⊐, eine Schrift aus dem 69 bedrängten Jerusalem. Vischer macht solche Unterscheidung nicht, sondern lässt seinen jüdischen Apokalyptiker fortfahren und findet hier den ersten Hauptbeweis für die jüdische Grundschrift unsers Buches. Spitta zertheilt dieses Stück so, dass der Kern der jüdischen Pompejus-Apokalypse, Einiges der Caligula-Apokalypse angehöre, wogegen

A. Wabnitz (s. o. S. 388, Anm. 2) hier bereits die Anfangszeit K. Hadrian's wahrnimmt.

Völter (S. 58 f.) geht in der Erklärung des Stückes wesentlich mit der vermittlungstheologischen und altkritischen Ansicht, dass hier eine christliche Darstellung des von den Römern belagerten Jerusalem gegeben wird, wofür auch Beyschlag (S. 104 f.) eintritt[1]). Dieselbe Zeitlage erkennt auch Weyland (p. 101 sq. 153 sq.), aber als Schilderung jüdischer Apokalyptik, auf welche auch Sabatier XI, 1—13 zurückführt. Spitta (S. 103 f. 345 f.) findet hier nicht bloss keine christliche Grundlage, sondern Alles sogar vorneronisch und versetzt uns in die Zeit, als Pompejus 63 v. Chr. Jerusalem ohne Schwertstreich besetzt hatte und den Tempelberg belagerte (vgl. Schürer a. a. O. S. 136 f.).

Was sollte uns nur berechtigen, XI, 1—13 für jüdisch zu erklären? Johannes soll messen *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ*. Gemessen wird auch das neue Jerusalem XXI, 15, zum Zeichen seiner bleibenden Erhaltung. Erhalten bleiben soll also wenigstens für die Dauer dieses Weltalters der Tempel zu Jerusalem nebst dem Altar[2]) und den in ihm Anbetenden. Da will Vischer

[1]) Die eigentliche Belagerung begann Titus freilich erst im April 70, vgl. E. Schürer, Lehrb. d. neutestamentl. Zeitgeschichte, 1874, S. 340.

[2]) Gemeint ist offenbar der Räucheraltar, welcher in dem Heiligen vor dem Allerheiligsten stand, nicht, wie Wabnitz und Spitta (S. 117) behaupten, der Brandopferaltar, welcher in dem Vorhofe stand. VIII, 3 *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου* entspricht unverkennbar „dem Altar vor Jhvh" (Lev. 16, 12 *τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ ἀπέναντι κυρίου*), wie es auch VI, 9 der Fall ist. Wabnitz meint freilich, für den Rohrstab des Sehers, welchen er sich nach Ezech. 41, 8 sechs Ellen (3 Meter 15 Centimeter) lang vorstellt, passe nicht der Räucheraltar, welcher nur 2 Ellen hoch und 1 Elle lang und breit war (Exod. 30, 2), sondern nur der Brandopferaltar, welcher nach 2 Chron. 4, 1 eine Höhe von 10 Ellen, eine Länge und Breite von 20 Ellen hatte. Allein, dass der Rohrstab des Johannes gleich lang, wie der des Ezechiel, gewesen, steht nicht da, und das Messen des *θυσιαστήριον* bedeutet nur

(S. 14 f.) nicht allegorisiren und versteht unter den Anbetenden die am Tempelcultus, am alten Glauben festhaltenden Juden, womit Weyland, Sabatier und Spitta einverstanden sind. Aber in den Tempel selbst hatten doch nur die Priester Eingang. Man allegorisirt also selbst, wenn man unter den in dem Tempel Anbetenden die altgläubige Judenschaft versteht. Buchstäblich gemessen können ja auch die in dem Tempel Anbetenden gar nicht werden, man müsste denn den immer kleinen Raum messen, welchen sie ausfüllen. Vergleicht man XIII, 6 *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* (Gottes), *τοὺς ἐν οὐρανῷ σκηνοῦντας*, so wird man allerdings mit dem Tempel Gottes und dem in ihm stehenden Räucheraltar die zu ihm gehörende Gemeinde verbinden. Aber wesshalb soll diese Gemeinde nicht die christliche mindestens einschliessen? Ein Bethaus blieb der Tempel zu Jerusalem nicht bloss für die christliche Urgemeinde (Apg. 2, 46. 3, 3 f. 5, 12 f. 21 f. 6, 7), sondern auch für den Paulus der Apostelgeschichte (21, 26. 22, 17. 24, 17 gar Opferstätte). Die Christenheit ist in der Johannes-Apokalypse nun einmal das wahre Israel (vgl. VII, 4 f. XXI, 12), die ächte Judenschaft (II, 9. III, 9). Ein Christ, welcher die Erhaltung des Tempels zu Jerusalem so zuversichtlich in Aussicht stellt, kann freilich nicht gewusst haben, dass Jesus nach unsern Evangelien (Matth. 24, 2. Marc. 13, 2. Luc. 21, 6) dessen Zerstörung bestimmt vorhergesagt hat. Aus diesem Grunde behauptet Wabnitz, dass dieser Tempel, dessen Erhaltung

---

dessen Erhaltung. Spitta kann es freilich nicht einsehen, wesshalb der Räucheraltar noch besonders neben dem Tempel genannt sein sollte. Aber dieser Altar ist das Heiligste in dem Heiligen und veranschaulicht durch das Räucherwerk die Gebete, vgl. V, 8. Zu dem Heiligsten des salomonischen Tempels, was Jeremia in einer Höhle des Berges Nebo barg bis zu der einstigen Wiederversammlung oder Wiederherstellung des Volkes, rechnet 2 Makk. 2, 5 *τὴν σκηνὴν καὶ τὴν κιβωτὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος*. Wenigstens das thuribulum (*θυμιατήριον*) ward nach der Apokalypse des Baruch 6, 7 als hochheiliges Kleinod durch einen Engel vor der chaldäischen Zerstörung des Tempels geborgen im Schoosse der Erde.

vorausgesetzt wird, nicht der herodianische sein könne, sondern nur der jüdische Zukunftstempel aus der ersten Zeit K. Hadrian's. Vischer, Sabatier (p. 28) und Spitta folgern dagegen, dass der Schreiber dieses kein Christ gewesen sein könne. Aber wo ist die Widerlegung der längst gegebenen Nachweisungen, dass die eschatologische Rede Matth. C. 24 zu der letzten Schicht des Matthäus-Evangeliums gehört und dann in das Marcus-Evangelium übergegangen ist (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 488 f.)? Am wenigsten ist es eine Widerlegung, vielmehr ist es eine Entstellung der kritischen Ansicht, wenn Spitta (S. 115) gegen Völter's Streitschrift (S. 7) von „der unerwiesenen und gänzlich unwahrscheinlichen Ansicht" redet, „das Urchristenthum sei auf's Nächste dem exclusiven pharisäischen Judenchristenthum verwandt". Der Seher wird ferner V. 2 angewiesen: *καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο.* Was kann das anders heissen, als dass der Seher den Vorhof, welcher ausserhalb des Tempels ist (mit dem Brandopferaltar für blutige Opfer), von der Messung ausschliessen oder preisgeben soll, weil er gegeben ward den Heiden, welche die heilige Stadt betreten werden 42 Monate lang? Spitta (S. 117) will bloss den äusseren Vorhof (der Heiden) verstehen. Allein auch der Singular weist auf den Hauptvorhof mit dem Brandopferaltar, den der Israeliten, von welchem erst Alexander Jannäus einen Theil für die Priester abtrennte (vgl. Joseph. Ant. XIII, 13, 5). Bei diesem Vorhofe, dessen Altar für blutige Opfer dem christlichen Apokalyptiker ebenso wenig, wie den Essäern, am Herzen liegt, ist es bedeutsam, dass er den Heiden preisgegeben ward, wie es bedeutsam ist, dass die heilige Stadt von den Heiden betreten werden soll 42 Monate lang (vgl. XIII, 5), d. h. für die letzte halbe Jahrwoche Daniels (7, 25. 12, 7), welche auch, den Monat zu 30 Tagen gerechnet, durch 1260 Tage (XI, 3. XII, 6) oder $3^1/_2$ *καιροὶ* (XII, 14) ausgedrückt wird.

Nach Vischer's Ansicht (S. 15 f.) passt auch das XI, 3—14 Ausgeführte nicht recht in eine christliche Schrift. Die evangelische Erzählung wisse nichts von dem Erscheinen dieser beiden Zeugen, des Moses und des Elias. Aber gerade diese beiden Zeugen erscheinen ja, wie Völter (Streitschrift S. 6) erinnert, bei der Verklärung Jesu (Mt. 17, 1 f. Mc. 9, 2 f. Luc. 9, 28 f.). Zu der Himmelfahrt des Elias hatte um 45 n. Chr. ein abendländischer Jude die „Himmelfahrt des Moses" in einer eigenen Schrift hinzugefügt. Kein Wunder, wenn ein christlicher Apokalyptiker zu Ende 68 oder bald darauf den Moses selbst mit Elias auf Erden prophetisch auftreten lässt. Die Erwartung, dass vor der Ankunft des Messias Elias zusammen mit Moses auf Erden prophetisch auftreten, getödtet und wieder belebt werden soll, bestätigt kein jüdischer Apokalyptiker. Den Elias, welcher vor der niedrigen Erscheinung des Messias kommen sollte, hat das Christenthum nach den drei ersten Evangelien (vgl. Mt. 11, 14. 17, 12. c. ll. par.) wohl in dem Täufer Johannes erkannt. Um so mehr konnte aber gerade ein christlicher Apokalyptiker darauf kommen, den Elias kurz vor der herrlichen Wiedererscheinung des Messias leibhaftig auf die Erde kommen zu lassen. Die Wiederbelebung und Himmelfahrt des Moses und Elias sieht schon an sich gar nicht jüdisch aus, sondern macht den Eindruck eines Nachspiels von Tod und Auferstehung Jesu. Vischer findet es freilich höchst auffällig, dass das Leben Jesu — V. 8b ausgenommen — mit keinem Worte erwähnt wird. Und weil es unbegreiflich sei, „dass die Kreuzigung Jesu durch die Juden, die doch gerade in diesem Capitel, welches das über Jerusalem ergehende Gericht erzählt, eine hohe Bedeutung haben musste, in einem kleinen, durch ὅπου καὶ eingeleiteten Nebensätzchen nur so nebenbei zur Sprache gebracht wird, beseitigt er (vgl. auch S. 84) τῆς μεγάλης (wofür ursprünglich τῆς ἁγίας gestanden haben werde), ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν (des Moses und Elias) ἐσταυρώθη, als christlichen Zusatz. Durch solche Behauptung lässt sich selbst Völter (Streitschrift S. 5) beirren,

wenigstens ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη für eine Interpolation zu erklären, und wird sogar geneigt, die grosse Stadt für Rom, nicht Jerusalem zu erklären. Weyland hält die Worte von τῆς μεγάλης an für einen christlichen Zusatz. Spitta (S. 112 f.) behält wohl τῆς μεγάλης für seine jüdische Pompejus-Apokalypse noch bei, aber stimmt um so mehr mit Völter darin überein, dass „die grosse Stadt" nicht Jerusalem, sondern Rom sei. Weder zu der Annahme einer Zuthat in V. 8 noch zu der Beziehung der „grossen Stadt" auf Rom hat man den geringsten Grund. Aus XI, 2 darf man keineswegs mit Völter und Spitta auf Zerstörung, sondern nur auf heidnische Eroberung Jerusalems schliessen. Als „grosse Stadt" konnte auch Jerusalem wohl bezeichnet werden. Die verhältnissmässig milde Bestrafung derselben V. 13 als „ein vorläufiges Gericht" auf Babylon-Rom zu beziehen, ist eine Ausflucht. Vollends unmöglich ist es, hier mit Spitta (S. 422 f.) die Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr. geschildert zu finden. Die geschichtliche Lage soll keine andere sein, „als dass Jerusalem von den Heiden erobert ist, und dass dieselben im äusseren Vorhof ihr Wesen haben, dass der Tempel dagegen jetzt wieder von dem Profanen abgegrenzt werden soll; die symbolische Handlung des Messens aber giebt zu verstehen, dass er während der ganzen Zeit, wo die Stadt den Heiden unterworfen ist, unentweiht im Besitz der frommen Gemeinde sein werde." Der Tempel soll unentweiht bleiben und doch von dem Profanen wieder abgegrenzt werden! Durch Pompejus, welcher in den Tempel selbst, sogar in das Allerheiligste eindrang, ward der Tempel entweiht. Dass er aber gemessen wird, bedeutet nimmermehr, dass er von dem Profanen wieder abgegrenzt werden soll. Dass der Vorhof ausserhalb des Tempels den Heiden gegeben ward, weist keineswegs auf schon Geschehenes hin, da das Betretenwerden der Stadt von den Heiden ja noch zukünftig ist. Gerade die Psalmen Salomo's, welche die Eroberung des Tempels durch Pompejus schildern, zeigen die Grundverschiedenheit der damaligen Lage von der

hier in Aussicht gestellten [1]). Hier werden wir versetzt in die Zeit des jüdischen Krieges, als Jerusalem bereits durch die römischen Legionen bedroht war. Da wird die heidnische Besetzung der Stadt und des Vorhofs für $3^1/_2$ Jahre in Aussicht gestellt. Aber der Tempel selbst nebst dem Räucheraltar als Bethaus des wahren Gottes soll unversehrt bleiben. Bleiben doch auch die beiden Zeugen Gottes (Moses und Elias) während dieser Zeit unversehrt gegen alle Feinde (V. 5). Wenn sie nach Ablauf der $3^1/_2$ Jahre getödtet werden und wieder belebt gen Himmel fahren, erfolgt auch ein Strafgericht über Jerusalem, aber ein recht mildes. Ein Erdbeben zerstört den 10. Theil der Stadt und bringt 7000 Menschen um's Leben, so dass die Uebrigen erschrecken und dem Gotte des Himmels die Ehre geben. So geht das zweite Wehe vorüber.

Als die 7. Posaune erschallt, begrüsst man im Himmel das ewige Weltreich des Herrn und seines Christus, den Zorn Gottes über die Heiden, die Belohnung der Knechte Gottes, die Verderbung der Verderber der Erde. Geöffnet wird der Tempel Gottes im Himmel, in welchem die Bundeslade erscheint [2]).

[1]) Vgl. Ps. Sal. 2, 2 *ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σου ἔθνη ἀλλότρια.*

[2]) Die Bundeslade fehlte in dem nachexilischen Tempel (vgl. Ezr. 1, 7. 6, 5). Der Ezra-Prophet (4 Ezr. 10, 22 f.) lässt bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems auch die Bundeslade geraubt sein. Aber sie blieb ein Gegenstand sehnlicher Erwartung der Juden, man hoffte auf ihr Wiedererscheinen bei der Wiederherstellung Israels. Das 2. Buch der Makk. 2, 4 f. lässt den Jeremia mit dem heiligen Zelte und dem Räucheraltar die Bundeslade geborgen haben in einer Höhle des Berges Nebo bis zur Wiederherstellung Israels. Die Apokalypse des Baruch 6, 7 f. lässt vor der chaldäischen Zerstörung des Tempels einen Engel auch die Kapporet (*ἱλαστήριον*) mit den zwei Gesetzestafeln, d. h. eben die Bundeslade, dem Schoosse der Erde anvertraut haben zu einstiger Wiedergabe. Der christliche Apokalyptiker weiss die Bundeslade geborgen in dem Himmel und lässt sie in der Zeit der Vollendung wiedererscheinen, wie auch XV, 5 *ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ* eröffnet wird, vgl. XXI, 3 *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων*, auch das verborgene Manna II, 17. Es ist dieselbe

Zugleich erfolgen aber Blitze, Stimmen und Donner, Erdbeben und starker Hagel (XI, 15—19). Da erkennt Völter (S. 61) die christliche Urapokalypse, hätte freilich seinen Nachfolgern nicht vorarbeiten sollen durch Ausscheidung von V. 15 *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* und V. 18 *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ* als Zuthaten des ersten Ueberarbeiters (S. 131). Vischer (S. 18 f.) erklärt Alles für jüdisch bis auf eben jene 4 Wörter in V. 15 als christliche Zuthat. Nur von einem Juden für Juden könne geschrieben sein V. 18 *δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου* (vgl. XIX, 5 *πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν*). Die Gott Fürchtenden neben den Heiligen seien in einer christlichen Apokalypse unverständlich, dagegen eine gangbare jüdische Bezeichnung für die Heiden, welche sich an die jüdischen Gemeinden in der Diaspora anschlossen. Wesshalb sollten aber nicht auch Judenchristen die gläubigen Heiden so bezeichnet haben? Propheten spielten, wie Völter (Streitschrift S. 8) richtig bemerkt, damals nur bei den Christen, nicht bei den Juden eine Rolle. Kaum nöthig ist es, auf Weyland einzugehen, welcher XI, 14—18 ohne andere Veränderung als den vermeintlichen christlichen Zusatz in V. 15 (*καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*), XI, 19 in Verkürzung durch R, aus fons ℵ herleitet. Spitta (S. 118 f. 198) kann über dieses „Vexirstück", welches er an den Caligula- und den Pompejus-Apokalyptiker vertheilen, dann durch den christlichen Redactor bearbeitet sein lassen möchte, nicht recht in's Reine kommen, bis er (S. 583 f.) nachträglich ermittelt, dass es ein durch den Redactor bearbeitetes Stück aus der Pompejus-Apokalypse sei. Lassen wir uns nicht vexiren, halten wir uns vielmehr daran, dass mit der Eröffnung des himmlischen Tempels und dem Erscheinen der

---

Bundeslade, welche Gegenstand jüdischer Sehnsucht war, zum deutlichen Zeichen, dass der Seher nur einen einzigen Bund Gottes mit seinem Volke kennt, an welchem die Christenheit als das wahre Israel Theil hat. Auch das Zeugniss Jesu gilt ihm nur als Bestätigung des alten Bundes. Diese Grundansicht sollte nicht judenchristlich sein?

Bundeslade in demselben die Vollendung des Geheimnisses Gottes (X, 7) eintritt. Die Vollendung kann freilich nicht erfolgen ohne das dritte und letzte Wehe, welches noch bevorsteht.

4. Der Anfang der Vollendung ist die Entfaltung der gottfeindlichen Macht C. XII. XIII. Ein grosses Zeichen erscheint im Himmel, ein Weib, umhüllt mit der Sonne, den Mond zu ihren Füssen, auf ihrem Haupte ein Kranz von 12 Sternen, in Kindeswehen. Ein anderes Zeichen am Himmel, ein grosser feuriger Drache mit 7 Köpfen und 10 Hörnern, auf seinen Köpfen 7 Diademe. Sein Schwanz schleift den dritten Theil der Sterne des Himmels und wirft sie zur Erde. Der Drachen stellt sich vor das Weib, um ihr Kind, wenn sie es geboren, zu verschlingen. Sie gebiert einen Sohn, welcher weiden soll alle Heiden mit eisernem Stabe (vgl. II, 27. XIX, 5. Ps. 2. 9), d. h. den Messias. Und weggerafft wird ihr Kind zu Gott und seinem Throne. Das Weib flieht in die Wüste, wo sie einen von Gott bereiteten Ort hat, damit man sie dort ernähre 1260 Tage lang (wieder eine halbe Jahrwoche). Da entsteht ein Krieg in dem Himmel zwischen Michael und seinen Engeln und dem Drachen und seinen Engeln. Der grosse Drachen oder Satanas wird mit seinen Engeln auf die Erde geworfen. Eine himmlische Stimme feiert den Sturz des unablässigen Anklägers der irdischen Brüder, welche ihn besiegten wegen des Blutes des Lammes und des Wortes ihres Zeugnisses (d. h. der Bethätigung ihres Zeugnisses im Worte), und sie liebten nicht ihr Leben bis zum Tode. Desshalb sollen jubeln der Himmel und die in ihm Zeltenden. Aber wehe dem Lande und dem Meere; denn der Teufel stieg herab zu ihnen in grossem Zorn, wissend, dass er wenig Zeit hat (XII, 1—12). Das himmlische Vorspiel eines irdischen Gegensatzes und Kampfes. Denn nur auf Erden ist die Wüste denkbar, in welche das Weib entfloh (XII, 6), und der Satanas ist auf die Erde herabgestürzt. Hier verfolgt er das noch nicht an das Ziel der Flucht gelangte Weib, welchem zwei Flügel des grossen Adlers gegeben werden, dass es fliege in die Wüste zu dem

Orte seiner Ernährung für $3^1/_2$ Zeiten (Jahre, also die halbe Jahrwoche). Auch der Wasserstrom, welchen der Drachen aus seinem Munde ergiesst, kann die Flucht nicht hindern. Da wendet er sich im Zorne zum Kriege gegen die Uebrigen von dem Samen des Weibes, die da beobachten die Gebote Gottes und das Zeugniss Jesu, d. h. gegen die übrigen Christen, welche nicht bloss mit den Juden die im A. T. gegebenen Gebote Gottes, sondern auch das Evangelium beobachten. Der Drachen stellt sich auf den Sand des Meeres (XII, 13—18). Da steigt aus dem Meere empor ein Thier, dasselbe, welches nach XI, 7 aus dem Abgrund steigt, mit 10 Hörnern und 7 Köpfen, auf seinen Hörnern 10 Diademe, auf seinen Köpfen Lästerungsnamen. Man erkennt ein Abbild des Drachens, von welchem sich das Thier nur wenig unterscheidet durch die Diademe auf den 10 Hörnern anstatt auf den 7 Köpfen und durch die Lästerungsnamen auf den Köpfen. Diesem Thiere giebt der Drachen seine Macht und seinen Thron und grosse Gewalt. Einer von seinen Köpfen ist wie geschlachtet zum Tode (ein Gegenstück zu dem wie geschlachteten Lamme V, 6), und seine Todeswunde ward geheilt. Die Erde staunt, man betet den Drachen und das Thier an. Diesem wird gegeben ein Mund, Grosses und Lästerliches zu reden (vgl. Dan. 7, 8. 20. 25), und Macht, es zu treiben 42 Monate lang (wieder die halbe Jahrwoche). So öffnet das Thier seinen Mund zu Lästerungen gegen Gott, zu lästern seinen Namen, sein Zelt und die im Himmel Zeltenden. Macht wird ihm gegeben über jeden Stamm und jedes Volk, jede Zunge und Nation. Anbeten werden ihn alle Erdenbewohner, deren Name nicht geschrieben ist in dem Buche des geschlachteten Lammes seit Grundlegung der Welt. Aber Gefangenschaft soll mit Gefangenschaft, Schwertestod mit Schwertestod vergolten werden. So ist die Geduld und der Glaube der Heiligen (XIII, 1—10). Der Seher sieht ein anderes Thier emporsteigen von der Erde mit zwei Hörnern gleich dem Lamme (vgl. V, 6), redend wie ein Drachen. Dieses übt die ganze Macht des ersten Thieres vor demselben aus, macht, dass die Erde und ihre Bewohner anbeten das erste Thier, dessen

Todeswunde geheilt ward, und verführt die Erdenbewohner durch grosse Zeichen. Es gebietet den Erdenbewohnern zu machen ein Ebenbild dem Thiere, welches den Schwertschlag hatte und (wieder) lebte, belebt dieses Bild zu reden, und Alle, welche das Bild des Thieres nicht anbeten, werden getödtet. Alle machen sich ein Gepräge auf ihrer rechten Hand oder auf ihren Stirnen, so dass Niemand kaufen oder verkaufen kann, wenn er nicht das Gepräge des Namens des Thieres oder die Zahl seines Namens hat. Diese Zahl ist die Zahl eines Menschen, 666 (XIII, 11—18).

Es ist die XI, 2. 3 eingeführte letzte halbe Jahrwoche, in welcher uns der wohl zusammenhängende Abschnitt C. XII. XIII weiter führt (XII, 6. 14. XIII, 5). Ward die letzte halbe Jahrwoche dort (XI, 1—14) mit Rücksicht auf die Heimat des Judenthums ausgeführt, so wird sie hier mit Rücksicht auf die heidnische Welt dargestellt. C. XII. XIII führt uns von einer himmlischen Geburt des Messias bis zu der vollen Entfaltung der gottfeindlichen Macht auf Erden. Völter (S. 62 f.) erkennt hier die christliche Urapokalypse nicht mehr an, sondern weist XII, 1—10. 12—17 seinem ersten Ueberarbeiter unter Trajanus, XII, 11. 18. XIII, 1—18 seinem zweiten Ueberarbeiter um 129 oder 130 zu. Vischer besteht gerade hier mit grösster Zuversicht auf seiner jüdischen Grundschrift, aus welcher er XII, 11. 17 Ἰησοῦ, XIII, 8 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου 9. 10 als christliche Zuthaten ausmerzt, wogegen Völter (Streitschrift S. 12 f.) Alles als christlich festhält. Sabatier lässt Alles aus einer jüdischen Schrift in die christliche Apokalypse einverleibt sein. Weyland leitet beide Capitel her aus seinem jüdischen fons ℵ, der christliche Redactor habe nur XII. 11. 17ᵇ. XIII, 8 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου eingefügt. Spitta weist das Stück seiner Caligula-Apokalypse zu, selbstverständlich mit christlichen Zuthaten und Aenderungen des Redactors.

Vischer (S. 21 f.) findet C. XII wohl die Geburt des Messias berührt. „Fasst man aber nur den Einen Umstand fest in's Auge, dass nach den wiederholten Aussagen der Schrift Alles, was erzählt wird, Offenbarung von Zukünftigem (ἃ μέλ-

λει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα) ist, so ist es unmöglich, dass hier die Geburt Jesu Christi auf Erden erzählt wird.“ Das Letzte ist richtig, da, wie Pfleiderer (S. 331) treffend bemerkt, die ganze Scene XII, 1—9 im Himmel spielt. Aber der Grundsatz ist unrichtig, dass eine Offenbarung von Zukünftigem nicht einmal von Vergangenem ausgehen könne, um dasselbe bis zu seinem endlichen Ausgange hin zu verfolgen. Von dem bestehenden Reiche Nebukadnezar's geht das Traumgesicht aus, welches diesem Könige das Zukünftige kund thun soll (Dan. 2, 45), ebenso das Gesicht von den vier Weltreichen Dan. C. 7. Mit dem ersten Menschenpaare beginnt das Zukunftsgesicht des Henoch C. 85—90. So mag auch eine christliche Offenbarung von Zukünftigem sehr wohl mit der Geburt des Messias beginnen, zumal wenn von derselben nur ein himmlisches Bild gegeben wird.

Das herrliche Weib mit den 12 Sternen ist offenbar das zwölfstämmige Israel, aus welchem der Messias hervorgeht, aber nicht das irdische. Wie der irdische Tempel zu Jerusalem sein Urbild im Himmel hat (VII, 15. XI, 19. XIV, 15. 17. XV, 5 f. XVI, 1. 17), ebenso die 24 Priesterabtheilungen in den 24 Aeltesten des Himmels (IV, 4 f. V, 5 f.), so haben auch das irdische Israel oder Volk Gottes, ja der auf Erden erscheinende Messias und seine auf Erden leidenden Zeugen himmlische Urbilder[1]). Darin haben Vischer und Nachfolger recht, dass XII, 5 die Geburt des Messias, welcher vor dem auflauernden Drachen geborgen wird bei Gott und seinem Throne,

[1]) Die irdische Geburt des Messias kann ja für den christlichen Apokalyptiker keine höhere Bedeutung haben, da er denselben als den Anfang der Schöpfung Gottes betrachtet (III, 14), zumal wenn er selbst ihn XXII, 13 sagen lassen sollte: „Ich bin das *A* und *Ω*, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.“ Das irdische Leben Jesu hat für ihn die Bedeutung eines Zeugnisses, welches das Wort Gottes bekräftigt, vgl. oben S. 396 f.. Der Tod Jesu hat für ihn die Bedeutung einer Entsündigung (vgl. I, 5. VII, 14) und leidender Besiegung der satanischen Macht (XII, 11). So ist aber nur die Anwartschaft auf das Reich gegeben, welches das geschlachtete Lamm erst bei seiner herrlichen und siegreichen Erscheinung begründet.

keine kurze Erzählung des irdischen Lebens Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt sein kann. Aber haben sie auch darin recht, dass hier eine zukünftige Geburt des jüdischen Messias gezeichnet werde, welcher als kaum geborenes Kind zu Gott emporgehoben werde und erst XIX, 11 wieder erscheine an der Spitze der Heere des Himmels, um an dem Thiere und seinem Anhang das Gericht zu vollziehen? Hat irgend ein Jude jemals die Erwartung gehegt, dass der Messias kaum geboren zu Gott entrückt werde, um dann vom Himmel herab in seiner Herrlichkeit wieder zu kommen? Vischer (S. 25 f.) führt aus: der Apokalyptiker erwarte, dass der Messias unmittelbar nach dem über Jerusalem ergangenen Gerichte geboren werde, lasse jedoch mit seiner Geburt das Ende noch keineswegs herbeigekommen sein. „Dieses wichtige Ereigniss ist nur das Zeichen dafür, dass Gott sich seines Volkes angenommen hat, und dass die Hilfe nicht mehr fern ist." „Der Messias wird bei Gott in Sicherheit gebracht und dort aufgehoben, bis seine Zeit gekommen ist. Dann — wird sich der Himmel öffnen, und der Messias wird an der Spitze der himmlischen Heerschaaren auf die Erde herunter stürmen zum Kampfe gegen das Thier und die mit ihm verbündeten Könige". Dagegen bemerkt Völter (Streitschrift S. 12 f.): „Dass jemals ein Jude eine solche Messiaserwartung gehabt hätte, wie wir sie bei Vischer's jüdischer Deutung von C. XII haben, d. h. dass je ein Jude einen Messias sich gedacht hätte, der nach der Zerstörung Jerusalems auf die Erde kommen werde, dann aber statt Rache zu nehmen und das Reich aufzurichten, vom Teufel verjagt in den Himmel sich zurückziehe, um dann später erst zur Besiegung des Teufels wiederzukommen, das ist und bleibt eine ganz und gar unmögliche Vorstellung."

Vischer (S. 27) verweist auf eine Stelle des Targum von Jerusalem[1]), nach welcher der Messias zwar zugleich mit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem in Bethlehem geboren war, aber alsbald durch Winde und Stürme seiner Mutter

[1]) Berachot II, 4, vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. Matth. II, 1. James Drummond, The jewish Messiah. Lond. 1877, p. 279 sq.

entrissen ward. Dazu bemerkt Völter (Streitschrift S. 16): „Die Stelle hat ihren Ursprung in Apokal. XII und ist ursprünglich nichts Anderes als eine Verspottung der hier dargelegten christlichen Messiasvorstellung.“ Spitta (S. 395) giebt die Unanwendbarkeit der krausen talmudischen Stelle zur Erklärung der Apokalypse zu. In der That passt sie zu dieser, welche eine überirdische Geburt des Messias ausführt, wie die Faust auf's Auge. Jüdisch ist die Vorstellung, dass der Messias im Himmel kaum geboren sofort vor dem Satan geborgen ward, schwerlich. Dagegen erklärt sie sich aus dem Christenthum. Für das irdische Leben Jesu bis zu seinem frühen Tode und seiner Himmelfahrt war ein himmlisches Urbild eine Bergung des kaum geborenen Messias vor der feindlichen Macht des Satans. Wie derselbe nach der Vorstellung des Buches Ijob C. 1. 2 noch Zutritt hat bei Gott, so kann er auch hier noch die irdische Brüderschaft der Himmlischen anklagen bei Gott Tag und Nacht (XII, 10). Er kann also auch die siegreiche Wiederkunft Christi auf Erden hinhalten oder verzögern. Aber besiegt ward er auf Erden durch das Blut des Lammes und der christlichen Märtyrer[1]). So wird er denn aus dem Himmel vertrieben durch Michael und seine Engel (XII, 7 f.). Aber wehe der Erde, zu welcher er nun in grossem Zorne herabsteigt, wissend, dass er nur wenig Zeit hat (XII, 12), offenbar eine halbe Jahrwoche lang. Dieses Wehe brauchte der Seher nicht ausdrücklich als das dritte und letzte zu bezeichnen, da es sich von selbst versteht.

Auf der Erde setzt sich die Feindschaft des Satanas gegen das herrliche Weib fort, aus dessen Schoosse der Messias geboren ist. Die Wüste, in welche das Weib vor dem Drachen floh, kann nur auf Erden gedacht sein. Ist das herrliche Weib im Himmel die Mutter des Messias, so ist sie in der irdischen Wüste von dem Messias geschieden und verfolgt von dem Satan, welcher ihr gleichwohl den Zufluchtsort in der Wüste für

[1]) Offbg. XII, 11, welcher Vers unentbehrlich ist. Die Worte *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου* stehen durchaus nicht, wie Sabatier (p. 28) sagt, im Widerspruch gegen das ganze Orakel.

eine halbe Jahrwoche nicht abschneiden kann. Ich denke an die vor dem jüdischen Kriege (um 65) nach Pella und Umgegend geflohene christliche Urgemeinde[1]). Der Umstand, dass das wahre Israel im Himmel als die Mutter, auf Erden als die Urgemeinde des Messias erscheint, kann diese Erklärung schwerlich umstossen. Das himmlische Urbild konnte auf Erden nun einmal nicht anders erscheinen. Die Vorstellung aber von dem wahren Israel als der Mutter des Messias stimmt zu der Einen Bundeslade XI, 19, welche für Israel vor und nach Christo gleich heilig ist, und bestätigt das Judenchristenthum der Johannes-Apokalypse. Der Drachen, welcher das wahre Israel oder die christliche Urgemeinde auf Erden nicht vernichten kann, wendet sich dann erzürnt zum Kriege *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς* (*τῆς γυναικός*), *τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* und stellt sich auf den Sand des (mittelländischen) Meeres (XII, 17. 18). Vischer (S. 30 f.), welcher unter dem überirdischen Weibe das personificirte Volk Israel als Mutter des Messias versteht, deutet die Uebrigen von ihrem Samen auf die Juden, welche, wie der Messias, Söhne des Volkes Israel seien. „Dem Messias [welcher doch schon vor der Flucht des Weibes in die Wüste bei Gott geborgen ist] und der Mutter, d. h. dem Volke in seiner Gesammtheit, wird der Drache nichts anhaben können, desshalb quält er die übrigen Söhne, welche noch auf Erden leben und damit im Bereiche seiner Macht sind.“ Das israelitische Volk in seiner Gesammtheit schliesst aber „die übrigen Söhne“ desselben schon ein. Ausser der Gesammtheit des Volkes Israel können doch die auf Erden lebenden Juden nicht stehen. Was soll es also heissen, wenn Vischer dagegen streitet, dass man die Uebrigen von dem Samen des Weibes, selbst abgesehen von ihrem Haben des Zeugnisses Jesu, als Christen verstehe? „Auch ein Judenchrist kann unsere

[1]) Die Flucht der christlichen Urgemeinde nach Pella und Umgegend wird Ewald hier richtig erkannt haben. Vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 433, 1.

Verse nicht geschrieben haben; denn er hätte die Christenheit mit dem personificirten Israel identificirt, dann aber nicht mehr Christus als einen Sohn dieses Weibes erscheinen lassen können.“ Warum denn nicht? Aus dem Schoosse des wahren Israel ist ebensowohl der Messias, der Löwe aus dem Stamme Juda (V, 5), als auch die christliche Urgemeinde hervorgegangen, und die Christenheit als Brüderschaft Jesu ist eine gut christliche Vorstellung (vgl. Matth. 25, 40. Hebr. 2, 11. 17 u. ö.). Die Uebrigen aus dem Samen des Israel-Weibes erklären sich ohne Schwierigkeit, wenn man bedenkt, dass der Drachen sich auf den Sand des mittelländischen Meeres stellt. Da richtet er den Blick nach Europa. Gemeint ist die Christenheit ausser Palästina, namentlich in Rom, zumal wenn deren Stamm judenchristlich gewesen ist, die Christenheit in der Diaspora, welche auch Jac. 1, 1 als die 12 Stämme in der Diaspora bezeichnet.

Aus dem mittelländischen Meere sieht also Johannes emporsteigen ein Ebenbild des Satan-Drachens, ein Thier mit 10 Hörnern und 7 Köpfen, auf den Hörnern 10 Diademe, auf den Köpfen Lästerungsnamen, einen von den Köpfen wie geschlachtet zum Tode, aber seine Todeswunde ward geheilt. Dieses Thier, welchem der Drachen seinen Thron übergiebt, erhält die Anbetung der nicht im Lebensbuche des geschlachteten Lammes aufgeschriebenen Erdenbewohner, welche Anbetung des ersten Thieres angeregt wird durch ein zweites, aus der Erde emporsteigendes Thier mit zwei Hörnern gleich dem Lamme. Die Namenszahl jenes Thieres ist 666 (C. XIII). Dieses Gesicht meinte die deutsche Forschung schon wesentlich aufgehellt zu haben. Sie erkannte hier mit Hinzunahme von XVII, 9 f. das Romanum imperium mit den ersten 7 Kaisern: Augustus, Tiberius, Cajus Caligula, Claudius, Nero (dessen Todeswunde nach dem Glauben an seine Wiederkunft geheilt war), Galba und einem noch bevorstehenden Herrscher. Mochte man über das zweite Thier auch nicht ganz einig sein, die Namenszahl 666 galt als enträthselt durch den Zahlenwerth von נרון קסר, zumal da die varia lectio 616 bei Irenäus adv. haer. V, 30, 1 auf נרו קסר führte.

Nicht befriedigt durch dieses Ergebniss deutscher Forschung haben die neuesten Forscher allerlei Neuerungen vorgebracht. Dass das Romanum imperium hier geschildert werde, konnte Niemand leugnen. Aber Völter (S. 69 f.) fand die römischen Kaiser nicht in den 7 Köpfen mit Lästerungsnamen (*Σεβαστοί*), sondern in den 10 Hörnern mit Diademen, also: Augustus Tiberius, Cajus Caligula, Claudius, Nero (als redivivus), Vespasianus, Titus, Domitianus, Trajanus, Hadrianus. Auf Trajanus Hadrianus meinte er die Zahl 666 nebst der varia lectio 616 zurückführen zu können [1]). Das zweite Thier soll jetzt nicht mehr Alexander von Abonoteichos, sondern Niemand anders sein als Tiberius Claudius Atticus Herodes als legatus Augusti ad corrigendum statum liberarum civitatum Asiae. Alles dieses habe der zweite Ueberarbeiter von 129 oder 130 eingefügt.

Vischer (S. 85 f.) bestritt nicht die Deutung der 7 Köpfe mit Lästerungsnamen auf die 7 ersten römischen Kaiser, fand hier aber Alles jüdisch, indem er als christliche Zusätze ausmerzte XIII, 8 *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* und V. 9. 10. Ebenso Sabatier (p. 28 sq.), ähnlich Weyland, welcher C. XIII, ausgenommen den christlichen Zusatz in V. 8, auf seinen jüdischen fons ב zurückführte.

Spitta (S. 134 f. 362 f.) verwirft nicht bloss die christliche Grundlage des Capitels, sondern geht auch aus der nächsten nachneronischen Zeit zurück in die vorneronische. Das Stück wird von vermeintlichen christlichen Zuthaten so gesäubert, dass es für die jüdische Caligula-Apokalypse passt (vgl. V. 12). Der Apokalyptiker sieht V. 3 einen von den Köpfen wie geschlachtet zum Tode, *καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη*. Da findet Spitta (S. 369 f.) „berichtet mit dürren Worten, die keiner Missdeutung fähig sind, dass die Todeswunde, resp. die tödliche Krankheit des Thieres geheilt sei".

---

[1]) אדרינוס (1 + 4 + 200 + 10 + 50 + 6 + 60 = 331) טרינוס (9 + 200 + 10 + 50 + 6 + 60 = 335) macht 331 + 335 = 666. Bei einer anderen Schreibung für Trajanus, nämlich Tirianus, טרינוז (9 + 10 + 200 + 10 + 6 + 50 = 285) komme heraus 331 + 285 = 616.

Das habe nichts zu thun mit dem Leben Nero's, stimme aber ganz zu Caligula, „der in der That 8 Monate nach Uebernahme des Throns und der Herrschaft in jene tödliche Krankheit verfiel, in welcher das ihm damals noch schwärmerisch ergebene Volk die rührendsten Beweise der Anhänglichkeit und Sorge zeigte, und durch die er geistig so zerrüttet wurde, dass er jenes wahnsinnige Leben begann, in Folge dessen ihn Sueton als Monstrum bezeichnet“ [1]). Eine schwere Krankheit ist aber nimmermehr ein Todesschlag. Dass ein Schwertschlag und eine Wiederbelebung V. 14 (ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν) gemeint ist, kann Spitta (S. 136 f. 184 f.) selbst nicht leugnen. So soll freilich der christliche Redactor, welcher ausser anderem V. 3ª und 14 zu Ende hinzugefügt habe, τὴν πληγὴν τοῦ θανάτου αὐτοῦ verstanden haben. Aber so muss diese Worte jeder Unbefangene verstehen. Die an und für sich unmögliche Deutung auf Caligula wird dadurch nicht gestützt, dass Spitta (S. 381 f.) zur Erklärung des zweiten Thieres den Magier Simon herbeizieht, welcher nach der ältesten Ueberlieferung doch erst unter Kaiser Claudius in Rom aufgetreten ist [2]). Die Namenszahl 666 kann auch Spitta (S. 391 f.) nur auf נרון קסר nach dem Zahlenwerthe der hebräischen

---

[1]) Vgl. Sueton. Caligula 14. Dio Cassius LIX, 8, besonders aber Philo Leg. ad Caium c. 2, Opp. II, 548.

[2]) Vgl. meine Ketzergeschichte d. Urchristenth. S. 24 f. 170 f. Von einer Wirksamkeit des Magiers Simon in Rom schon unter Kaiser Caligula weiss Justinus Apol. I, 26 nichts, und es ist reine Phantasie, wenn Spitta schreibt: „dass eine Person wie Simon bei dem Grössenwahnsinn Caligula's nur auf ihre Rechnung kam, wenn sie sich im Hintergrunde hielt und dem Kaiser zu Eifersucht keine Veranlassung gab, versteht sich ebenso sehr von selbst, als dass unter dem schwachen Claudius das entgegengesetzte Verhalten natürlich war.“ Der Caligula-Apokalyptiker müsste den sich im Hintergrunde haltenden Simon gleichwohl bemerkt und öffentlich bekannt gemacht haben, wie er mit seinen beiden Hörnern an ein Lamm erinnert, aber drachenartig redet. Ein im Hintergrunde sich haltender Magier soll alle Erdenbewohner veranlassen, das erste Thier zu verehren, sie verführen durch seine Wunder u. s. w.!

Buchstaben beziehen. Aber diese Zahl nebst der Deutung auf Nero schreibt er seinem christlichen Redactor zu, wogegen er die varia lectio 616 für *Γάϊος Καῖσαρ* nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben in Anspruch nimmt[1]). Will man um jeden Preis etwas Neues finden, so schlage ich vor *E. BOYΛΛΝΓΕΡ*[2]).

5[a]. Der Entfaltung der antimessianischen Macht folgt C. XIV die Entfaltung der messianischen Macht. Der Seher sieht das Lamm stehen auf dem Berge Sion, mit ihm 144,000, welche seinen und des Vaters Namen geschrieben auf ihren Stirnen haben. Dann hört er wie Citherspiel vor dem Throne, den vier Lebewesen und den 24 Aeltesten ein neues Lied, welches Niemand lernen kann ausser den 144,000 von der Erde Erkauften. Diese sind es, welche sich mit Weibern nicht befleckten, weil sie *παρθένοι* sind. Sie sind das stetige Gefolge des Lammes, erkauft von den Menschen als Erstlingsschaft für Gott und das Lamm (XIV, 1—5). Das Lamm wird in dem Folgenden als Engel, und zwar als der erste von zunächst drei anderen bezeichnet. Der Seher sieht ja einen anderen Engel (*ἄλλον ἄγγελον*) fliegen am Zenith mit einer ewigen Frohbotschaft für die Erdenbewohner, jede Nation und Stamm, jede Zunge und Volk. Man soll Gott fürchten und ihm Ehre geben, weil die Stunde seines Gerichtes gekommen ist (XIV, 6. 7). Ein zweitanderer Engel (*ἄλλος δεύτερος ἄγγελος*) feiert den Fall der grossen Babylon-(Roma), welche mit dem Zornweine ihrer Hurerei getränkt hatte alle Nationen (XIV, 8). Ein drittanderer Engel (*ἄλλος ἄγγελος τρίτος*) verkündigt den Anbetern des Thieres und seines Ebenbildes, welche dessen Gepräge auf der Stirn oder auf der Hand tragen, dass sie trinken werden von dem Zornweine Gottes und ewiger Qual verfallen. Hier findet statt die Geduld der Heiligen, die da beobachten die Gebote Gottes und den Glauben an Jesum.

[1]) $\Gamma = 3$, $A = 1$, $I = 10$, $O = 70$, $\Sigma = 200$, $K = 20$, $A = 1$, $I = 10$, $\Sigma = 200$, $A = 1$, $P = 100$, zusammen 616.

[2]) $E = 5$, $B = 2$, $O = 70$, $Y = 400$, $A = 30$, $A = 1$, $N = 50$, $\Gamma = 3$, $E = 5$, $P = 100$, zusammen 666.

Eine Stimme vom Himmel weist den Seher an, aufzuschreiben, dass die, welche in dem Herrn sterben, von nun an selig sind (XIV, 9—13). Dann sieht Johannes auf einer weissen Wolke wie eines Menschen Sohn, auf dessen Haupt eine goldene Krone, in dessen Hand eine scharfe Sichel (XIV, 14). An denselben schliessen sich wieder drei „andere Engel" an. Der erste „andere Engel" zweiter Reihe kommt hervor aus dem Tempel [1]) und fordert den auf der Wolke Sitzenden auf, seine Sichel auszusenden und zu ernten, was auch geschieht (XIV, 15. 16). Der zweite „andere Engel" kommt hervor aus dem himmlischen Tempel, gleichfalls mit einer scharfen Sichel (XIV, 17). Diesem Sichel-Manne ruft ein dritter „anderer Engel", welcher aus dem Altar hervorkommt, Gewalt habend über das Feuer, zu, den Weinstock der Erde abzuernten und die grosse Zorneskelter Gottes zu füllen. Aus der Kelter ausserhalb der Stadt, welche nicht Jerusalem, sondern das zuletzt (XIV, 8) erwähnte Babylon-Rom ist, kommt Blut bis zu den Zügeln der Rosse 1600 Stadien oder 300 Kilometer weit (XIV, 17—20).

Dieses Stück schliesst sich vortrefflich an das Vorhergehende an. Das Lamm erscheint auf Sion mit den 144,000 Genossen, welche ohne weiteres auf die 144,000 Besiegelten aus den 12 Stämmen Israels VII, 4 zurückweisen. Sind jene besiegelt auf den Stirnen (XIV, 1), so tragen diese den Namen des Lammes und seines Vaters auf den Stirnen (XIV, 1). Sie sind die aus der Menschheit erkaufte Erstlingschaft für Gott und das Lamm (XIV, 4), als dessen Gefolge und Heerde die Vollendeten VII, 14 f. erscheinen. Stellt das erste Thier C. XIII das römische Kaiserreich dar, so ist es ganz vorbereitet, wenn XIV, 8 bereits

[1]) Offbg. XIV, 15 *καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ*, nicht, wie V. 17 *ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ*. Desshalb denkt Spitta (S. 155) an den Tempel in Jerusalem. Allein die Stadt, in deren Umgebung das Blutbad stattfindet (V. 20), kann nicht Jerusalem sein, vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 439. Auch das *θυσιαστήριον*, aus welchem der letzte „andere Engel" hervorkommt (XIV, 18), kann kaum in Jerusalem gedacht werden, sondern wohl nur im Himmel (vgl. VI, 9. VIII, 3. 5. IX, 13. XVI, 7). Nur bei dem vorletzten „anderen Engel" (V. 17) wird der Apokalyptiker es nöthig gefunden haben, noch hinzuzufügen *τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ*.

der Fall von Babylon-Rom verkündet wird. Auf dasselbe Thier und sein Ebenbild weist die Erwähnung seines Gepräges auf Stirn oder rechter Hand zurück (XIV, 9. 11). Ebensowohl mit C. VII als auch mit C. XIII hängt C. XIV, wo die Entfaltung der messianischen Macht beginnt, gut zusammen. C. XIV hat aber auch in sich selbst einen vortrefflichen Zusammenhang. Das Lamm, welches auf dem Berge Sion erscheint (XIV, 1), giebt sich nicht bloss als dasselbe, welches V, 6 f. im Himmel zur Eröffnung der 7 Siegel erschienen war, zu erkennen, sondern ist auch offenbar einerlei mit dem wie eines Menschen Sohn (vgl. X, 13) auf einer Wolke erscheinenden Gekrönten (XIV, 14). Erschien doch auch V, 5 f. der Löwe aus dem Stamme Juda zuerst als Lamm. Hier steht die Lammesgestalt, welche an die niedrige Erscheinung auf Erden erinnert, vor der herrlichen Erscheinung des gekrönten Messias. Die je drei „anderen Engel", welche den beiden Gestalten folgen, lassen Christum, welcher sich III, 14 als den Anfang der Schöpfung Gottes bezeichnete, als den Ersten der Engel erscheinen, als die Spitze einer bedeutsamen Siebenzahl (vgl. m. Einl. in das N. T. S. 449 f.).

Gleichwohl hat man dieses mit dem Vorhergehenden wie in sich selbst wohl zusammenhängende Capitel zu zerstückeln unternommen. Völter (S. 84 f.) lässt seiner Urapokalypse hier ursprünglich nur XIV, 1—3 (ausgenommen in V. 1 τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ). 6. 7. 14—20, nachträglich V. 8. Der zweite Bearbeiter soll dann 129 oder 130 hinzugefügt haben in V. 1 die angegebenen Worte, ferner V. 4. 5. 9—12, der dritte Bearbeiter um 140 V. 13. Vischer (S. 86 f.) schreibt seiner jüdischen Apokalypse zu XIV, 6—11 (ohne V. 10 καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου). 14—20, seiner christlichen Bearbeitung V. 1—5. 10 καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. 12. 13. Weyland führt auf seinen jüdischen fons ℵ zurück XIV, 2. 3. 14—20, auf fons ב V. 6. 7. 9—11, auf den christlichen Redactor V. 1. 4. 5. 12. 13. Sabatier (p. 27) erklärt für ein einverleibtes jüdisches Stück XIV, 6—20. Spitta erklärt Alles für von Hause aus jüdisch, lässt aber den christlichen Redactor mit

allerlei Zuthaten und Aenderungen aus der Caligula-Apokalypse XIV, 1. 2. 4—7. 9—11, aus der Pompejus-Apokalypse V. 14 bis 20 aufgenommen haben.

Was hat man nun für Grund zu solcher Zerstückelung? Völter (S. 84 f.) bezeichnet in XIV, 1 die Worte τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ als nachträglich eingeschoben, weil VII, 2 f. nur von dem Siegel des lebendigen Gottes die Rede sei, also wohl der Name Gottes, aber nicht auch der des Lammes auf den Stirnen geschrieben sein könne! V. 4. 5 sollen desshalb nicht ursprünglich sein können, weil sie mit VII, 9—17 auf's engste zusammenhängen. Gerade ein Zeichen der Ursprünglichkeit. Die Erstlingschaft für Gott und das Lamm XIV, 4 soll gar streiten gegen den Schluss von V. 3, wo die 144,000 genannt werden οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. Da ist vielmehr die vollste Uebereinstimmung. Sind die 144,000 zur Zeit auch die einzigen von der Erde Erkauften, so ist doch nicht entfernt gesagt, dass sie die einzigen bleiben werden, was auch Vischer (S. 52. 54), Pfleiderer (S. 340 f.), Spitta (S. 142) gar nicht beachten. Soll doch auch die Einwohnerschaft von Jerusalem schliesslich dem Gotte des Himmels die Ehre geben (XI, 13). XIV, 9—12 greift allerdings zurück auf XIII, 11 f., ist aber um so sicherer ursprünglich. An die Zeit der Christenverfolgungen unter Trajanus ist nicht zu denken. XIV, 14—20 muss auch Völter als urapokalyptisch anerkennen, hätte aber vielleicht aus meiner Einl. in d. N. T. 437 f. erkennen können, dass der gekrönte Menschensohnartige zugleich Christus und ein Engel sein kann. Vischer hält XIV, 6. 7 desshalb für jüdisch, weil der Glaube an Jesum hier nicht ausdrücklich erwähnt wird, und streicht das Lamm V. 10 aus der Urapokalypse, weil es unleugbar christlich ist!

5b. Die Entfaltung der messianischen Macht wird weiter geführt durch ein anderes Zeichen am Himmel, das Auftreten der 7 Engel mit den 7 letzten Plagen, in welchen der Zorn Gottes vollendet ward (XV, 1 — XVI, 20). Die Sieger aus (von) dem Thiere, seinem Ebenbilde und der Zahl seines Namens stehen auf einem gläsernen, mit Feuer ge-

mischten Meere mit Cithern Gottes und singen das Lied Mose's und das Lied des Lammes, welches die Anbetung Gottes, des Königs der Heiden durch alle Heiden in Aussicht stellt (XV, 1—4). Der himmlische Tempel wird geöffnet[1]). Aus ihm gehen hervor die Engel mit den 7 Plagen, welchen 7 goldene Schalen voll des göttlichen Zornes gegeben werden. Dieselben werden nach einander ausgegossen. Bei der 3. Zornschale wird bemerkt, dass für das vergossene Blut der Propheten Blut zu trinken gegeben wird (XVI, 6). Durch Ausgiessung der 6. Zornschale auf den Euphrat wird der Weg bereitet für die Könige vom Sonnenaufgang her (offenbar Parther und Genossen). Aus dem Munde des Drachens und des Thieres und des falschen Propheten (wie das zweite Thier XVI, 13. XIX, 20. XX, 10 genannt wird) gehen hervor drei unsaubere Geister wie Frösche, um die Könige des ganzen Erdkreises zu dem Kriege des grossen Tages Gottes zu versammeln[2]). Man versammelt sich in Armagedon[3]), dem Orte einer einstigen Niederlage Israels (XVI, 12—16). Bei Ausgiessung der 7. Zornschale fällt durch Erdbeben die grosse Stadt Babylon in drei Theile, ebenso die Städte der Heiden überhaupt, aber die Menschen lästern Gott (XVI, 17—20). Immer noch ein Stück des dritten und letzten Wehes.

---

[1]) Offbg. XIV, 5 *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ.* Allerdings lesen wir schon XI, 19 *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* Aber nach allem Vorhergehenden konnte die Eröffnung des himmlischen Tempels wohl auf's Neue bemerkt werden.

[2]) Offbg. XVI, 15 ist allerdings eine störende Unterbrechung, nicht bloss, weil hier plötzlich Christus redet, wie XXII, 7. 12. 20, sondern namentlich, weil das Kommen Christi wie eines Diebes (vgl. III, 3) hier, wo er bereits offen erschienen ist, ganz ungehörig ist.

[3]) Gegen Hitzig's Erklärung יר מגדו, Stadt Megiddo, wo der jüdische König Josia von den Aegyptern besiegt ward (2 Kön. 23, 29 f. 2 Chron. 35, 22), mitgetheilt in m. Einl. in d. N. T. S. 440, ist bis jetzt nichts Gegründetes vorgebracht worden.

Völter (S. 87) lässt dieses Stück wenigstens fast ganz, führt es aber zurück auf seine zweite Ueberarbeitung, in welche nur XVI, 15 durch die dritte Ueberarbeitung eingefügt sei. Vischer lässt das Stück wenigstens ziemlich ganz, aber als einen Abschnitt der jüdischen Apokalypse, in welchen der christliche Bearbeiter nur eingefügt habe XV, 3 *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου*, XVI, 15 und 16 das Wörtlein *ἑβραϊστί*. Sabatier erkennt das Stück als christlich an, ausgenommen ein einverleibtes jüdisches Stücklein XVI, 13—16. Weyland führt den Kern zurück auf seinen jüdischen fons ב, nämlich XV, 2—4, C. XVI namentlich V. 13. 14, dagegen auf fons א XV, 5. XVI, 17ᵇ—20, lässt aber den christlichen Redactor nicht bloss XVI, 1. 3 *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου* hinzugefügt, sondern auch XVI, 1—17ᵃ aus Bestandtheilen von fons א und ב zusammengestellt haben. Spitta (S. 156 f.) lässt den christlichen Redactor mit Zuthaten und Aenderungen einverleibt haben aus der Pompejus-Apokalypse XV, 2—6. 8. XVI, 1—12. 17ᵃ. 21, aus der Caligula-Apokalypse XVI, 13. 14. 16. 17ᵇ—20.

Die Entchristlichung dieser beiden Capitel nebst Pompejus- und Caligula-Apokalypse kann man ruhig ihrem Schicksale überlassen. Nicht einmal die Ursprünglichkeit derselben innerhalb der Johannes-Apokalypse kann ernstlich in Zweifel gezogen werden. Der Zusammenhang mit C. XIII. XIV, 9—12, welchen Völter geltend macht, bestätigt durchaus die Ursprünglichkeit. Die 7 Engel mit den 7 Zornschalen sind keineswegs zweifellos eine Wiederholung und Nachbildung der 7 Engel mit den 7 Posaunen, sondern führen auf dem Wege der Vollendung des göttlichen Zornes (XV, 1) weiter bis zu der heidnischen Schlachtaufstellung in Armagedon und bis zu dem Falle der heidnischen Welthauptstadt Babylon-Rom.

6. Der Fall von Babylon-Rom ist für den Seher so wichtig, dass er sich C. XVII das Gericht über diese grosse Hure noch besonders gezeigt werden lässt durch einen von den 7 Schalen- oder Plage-Engeln. Derselbe bringt ihn in eine Wüste in Geisterfüllung. Da sieht er ein Weib auf einem scharlachrothen Thiere, welches voll ist von Lästerungsnamen,

7 Köpfe und 10 Hörner hat. Das Weib, prächtig gekleidet und geziert, einen goldenen Becher in der Hand, auf der Stirn gezeichnet als die grosse Babylon-(Roma), ist trunken von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu (V. 6), was sich leicht erklärt aus der neronischen Verfolgung der Christen in Rom (64). Der Engel giebt die Deutung V. 7 f.: [8]„Das Thier, welches du sahest, war und ist nicht und es wird emporsteigen aus dem Abgrunde und geht hinweg zum Verderben. Und staunen werden die Erdenbewohner, von welchen nicht geschrieben ist der Name in dem Buche des Lebens seit Begründung der Welt, wenn sie sehen das Thier, denn es war und ist nicht und wird dasein.[9] Hier ist der Sinn, welcher Weisheit hat. Die 7 Köpfe sind 7 Berge, auf welchen das Weib sitzt,[10] und 7 Könige sind sie. Die fünf fielen, der eine ist, der andere kam noch nicht, und wenn er gekommen, muss er eine geringe Zeit bleiben.[11] Und das Thier, welches war und nicht ist, ist gleichfalls achter, und aus den 7 ist er und zum Verderben geht er hinweg.[12] Und die 10 Hörner, welche du sahest, sind 10 Könige, welche Königsherrschaft noch nicht empfingen, aber Macht wie Könige eine Stunde lang erhalten.“ Darüber sollte kein Zweifel sein, dass hier, wie C. XIII, das Romanum imperium geschildert wird, und dass das Thier, welches war und nicht ist, aber dasein wird, denselben Nero bedeutet, dessen Fall und Wiederkunft XIII, 3. 12. 14 durch die geheilte Todeswunde bezeichnet wird. Die 7 Berge und die 7 Könige, von welchen einer als achter wieder kommen wird, stimmen vortrefflich zu der Schilderung des römischen Kaiserreiches etwa unter Galba (Juni 68 bis Januar 69). Die Erwartung einer Wiederkehr Nero's zur Herrschaft ist hier gar nicht zu verkennen. Die 10 Hörner, welche schon Daniel 7, 7 f. 20 f. darbot, werden hier erklärt als 10 Könige der Zukunft, welche auf kurze Zeit mit dem wiedergekommenen Nero zusammen herrschen, Babylon-Rom zerstören, aber im Kriege gegen das Lamm unterliegen werden, bis jetzt von Niemand besser gedeutet als von Ewald, welchem auch Volkmar sich anschliesst. Gemeint werden sein die

Statthalter der römischen Provinzen, deren Zahl Sulla auf 10 bestimmt hatte. Der als achter Kaiser wiederkehrende Nero soll mit der Macht der sich erhebenden Provinzen die Welthauptstadt Rom zerstören, aber im Kriege gegen den siegreich wiederkehrenden Messias fallen.

Völter (S. 87 f.) erkennt diese Deutung vollständig an und führt C. XVII wenigstens als einen Nachtrag aus dem Jahre 68 oder 69 auf den Urapokalyptiker selbst, nur V. 1ª auf seine zweite Ueberarbeitung zurück. Vischer (S. 87 f.) lässt dieses Stück wohl als urapokalyptisch stehen, aber entchristlicht dasselbe durch Ausmerzung von V. 6 *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων* und V. 14 als christlichen Zusätzen, wozu Harnack (S. 134 f.) noch V. 11 hinzufügt. Sabatier lässt hier wieder ein jüdisches Stück in die christliche Apokalypse einverleibt sein. Weyland geht herab bis in den Anfang Kaiser Domitian's und findet hier ein Stück aus seinem jüdischen fons ℵ mit den auch von Vischer ausgemerzten christlichen Zuthaten. Spitta nimmt hier wohl seine jüdische Pompejus-Apokalypse wahr, aber mit beträchtlichen Zuthaten des christlichen Redactors, welchem er namentlich V. 7—18 zuschreibt. Solche Zerstückelung widerlegt sich hier wirklich selbst.

Der Fall Babylon-Roms ist für den Seher so wichtig, dass er C. XVIII noch einen anderen Engel vom Himmel herabsteigen lässt, um ihn zu feiern (V. 1—3). Eine andere Stimme vom Himmel fordert das Volk Gottes auf zum Auszug aus Babylon-Rom, dessen Untergang sie verkündigt (V. 4—20). Ein gewaltiger Engel wirft einen Mühlstein in das Meer, um den Fall Babylon-Roms anschaulich zu machen (V. 21—24). Alles dieses rechnet Völter (S. 90 f.) zu der ursprünglichen Apokalypse von 65 oder 66, Vischer zu seiner jüdischen Urapokalypse, in welche der christliche Bearbeiter nur V. 20 eingefügt habe: *καὶ οἱ ἀπόστολοι*, Weyland zu seinem jüdischen fons ℵ, selbstverständlich mit derselben christlichen Zuthat in V. 20. Sabatier lässt mit C. XVIII noch XIX, 1. 2 aus einer jüdischen Schrift einverleibt sein. Spitta bringt

wieder seine Pompejus-Apokalypse vor, welche der christliche Redactor etwas überarbeitet habe.

7. Den Uebergang von dem Falle Babylon-Roms, welcher den Seher so sehr beschäftigt hat, zu der Begründung des Messias-Reichs auf Erden, bildet XIX, 1—10, wo himmlische Halleluja-Rufe erschallen, und nach dem Falle Babylon-Roms der Eintritt der Hochzeit des Lammes begrüsst wird. Bedenken kann es jedoch erregen, wenn V. 8 zu der Bekleidung des Weibes des Lammes mit glänzendem weissem Linnen bemerkt wird: *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν*[1]), noch mehr, wenn V. 10 nach den Worten des Engels *Ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον* hinzugefügt wird: *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*[2]). Den Urapokalyptiker erkennt hier Völter (S. 92 f.), welcher es sich freilich erlaubt, XIV, 14—20 zwischen V. 4 und 5 einzuschieben, aber die bezeichneten Worte in V. 10^b überzeugend als einen Zusatz (nach seiner Meinung der dritten Ueberarbeitung) nachweist. Vischer führt XIX, 1—8, mit Beseitigung von *τοῦ ἀρνίου* in V. 7, auf seine jüdische Apo-

[1]) Das Sätzchen ist ähnlich, wie V, 8 zu *φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων* bemerkt wird: *αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων*. Aber dort ist es der Seher, welcher seine eigenen Worte erläutert, hier erläutert er einen himmlischen Halleluja-Ruf, was recht matt ist. Dazu kommt, dass *δικαίωμα* hier in eigenthümlicher Weise gebraucht ist. Unbedenklich sind XV, 4 *τὰ δικαιώματα* Gottes, welche offenbart wurden. Aber die *δικαιώματα* der Heiligen können weder ein decretum oder statutum, noch eine sententia iudicis bedeuten, sondern nur recte facta, welche Bedeutung man nur durch Bar. 2, 19. Röm. 5, 18 allenfalls rechtfertigen kann.

[2]) Eine Erklärung zu den Worten des Engels, welche keiner Erklärung bedürfen. Das *ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* (vgl. VI, 9. XII, 17) ist das allgemein christliche Festhalten des von Christo auf Erden gegebenen Zeugnisses. Dazu stimmt nicht einmal die Erklärung, dass die Prophetie, welche nicht etwas allgemein Christliches ist, das Zeugniss des (erhöhten) Jesus ist. Das Zeugniss Jesu hat in demselben Verse einen ganz verschiedenen Sinn, vgl. oben S. 396 f.

kalypse, dagegen V. 7 τοῦ ἀρνίου und V. 9. 10 auf seinen christlichen Bearbeiter zurück. Weyland vertheilt XIX, 1—6 an seinen jüdischen fons ℵ, V. 7—10 an den christlichen Redactor. Sabatier lässt, wie gesagt, V. 1. 2 aus einer jüdischen Schrift einverleibt sein. Spitta weist V. 9. 10 seiner Urapokalypse zu, lässt aber den Redactor mit allerlei Zuthaten (V. 4 ganz) und Aenderungen aus der Pompejus-Apokalypse vorangestellt haben XIX, 1—3. 5—8.

Die siegreiche Herabkunft des Messias schildert XIX, 11—21. Der Seher sieht den Himmel geöffnet (o. S. 422, Anm. 1). Auf einem weissen Rosse ein Zuverlässiger und Wahrhaftiger (vgl. III, 14), dessen Augen wie Feuerflamme (vgl. I, 14), auf dessen Haupte viele Diademe, habend einen Namen geschrieben, welchen Niemand kennt als er selbst (vgl. II, 17. III, 12), bekleidet mit einem in Blut getauchten Gewande[1]). Ihm folgen die himmlischen Heerschaaren auf

---

[1]) Nach Art des Siegers über Edom Jes. 63, 1 f. In diesem Zusammenhange können die Worte XIX, 13 καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, mit deren Erklärung auch ich mich noch abquälte (Einl. in d. N. T. S. 443 f.), allerdings nur ein späterer Zusatz sein, was ich von den neuesten Kritikern gelernt zu haben gern bekenne. Diese Angabe steht nicht im Einklange mit XIX, 12 ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, ist von diesen Worten überdiess getrennt durch καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, wie die Erklärung XIX, 10 von dem, was erklärt wird, durch einige Worte getrennt war. Die fraglichen Worte können natürlich nur verstanden werden im Sinne der Logos-Lehre, welche der Johannes-Apokalypse sonst fremd ist. Da ist Christus wohl der Erste und der Letzte (I, 17. II, 8, vgl. XXII, 13), aber doch nur als Anfang der Schöpfung Gottes (III, 14), als Oberster der Engel (C. XIV), gehört also in die Schöpfung als Ersterschaffener. Die fraglichen Worte scheinen die Logos-Lehre des Johannes-Evangeliums in die Johannes-Apokalypse wider deren Willen hineinzutragen, eine doctrinäre Einschaltung zu sein, welche dem ganzen concret anschaulichen Zusammenhange, sowohl dem Vorhergehenden als auch dem Nachfolgenden nicht entspricht. Hier passt nur eine Inschrift, wie XIX, 16 auf der Hüfte des Reiters: βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

weissen Rossen, bekleidet mit weissem Linnen. Aus seinem Munde geht aus ein scharfes Schwert, damit er mit ihm schlage die Heiden (vgl. Jes. 11, 4), und er wird sie weiden mit eisernem Stabe (vgl. II, 27. XII, 5 nach Ps. 2, 9). Er tritt die Kelter des Grollweines, des Zornweines Gottes (vgl. XIV, 10. 19 nach Jes. 63, 2 f.). Ein Engel, welcher in der Sonne steht, ruft die Vögel am Zenith herbei zu der grossen Mahlzeit Gottes, zu fressen das Fleisch von Königen, Obersten, Gewaltigen, Rossen und Reitern, Freien und Knechten, Geringen und Grossen. Das Thier und die Könige der Erde unterliegen im Kriege gegen den herrlichen Reiter und sein Heer. Das Thier und der Pseudoprophet oder die beiden Thiere von C. XIII werden lebend geworfen in den mit Schwefel brennenden Feuersee. Die Uebrigen (von dem antimessianischen Heere) werden getödtet durch das aus dem Munde des messianischen Reiters ausgehende Schwert.

Alles dieses hängt mit dem Vorhergehenden so wohl zusammen, dass Völter (S. 94 f.) wirklich kein Recht hat, es seiner ersten Ueberarbeitung zuzuschreiben, in welche die zweite Ueberarbeitung eingefügt habe XIX, 20. 21 *ὁ ψευδοπροφήτης — καὶ οἱ λοιποί*, so richtig auch seine Wahrnehmung des Logos-Einschubs XIX, 13^{b} ist, welchen er seiner dritten Ueberarbeitung zuweist. Vischer erkennt hier wenigstens die Urapokalypse an, freilich als eine jüdische Schrift, aus welcher er, ausser jenem Logos-Einschub, noch das gar zu sehr an III, 14 erinnernde *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς* als christliche Zuthat beseitigt. Weyland leitet das Stück her aus seinem jüdischen fons ב, Sabatier aus irgend einer jüdischen Schrift, Spitta aus seiner Caligula-Apokalypse.

Auf die Besiegung der römischen antimessianischen Macht folgt das tausendjährige Messias-Reich auf Erden XX, 1—10. Ein Engel steigt vom Himmel und wirft den Drachen, den Satanas gefesselt in den Abgrund auf 1000 Jahre. Gericht wird gehalten. Die wegen des Zeugnisses Jesu und wegen des Wortes Gottes Hingerichteten und Alle, welche weder das Thier noch sein Ebenbild anbeteten und dessen Gepräge

nicht annahmen auf Stirn oder Hand, gelangen zum Leben und zur Herrschaft mit dem Messias auf 1000 Jahre, wogegen die Uebrigen von den Todten noch gar nicht zum Leben gelangen[1]). Das ist die erste Auferstehung. Wer an ihr Theil hat, ist erhaben über den zweiten Tod. Solche werden sein Priester Gottes und des Christus und mit ihm herrschen 1000 Jahre lang. Wenn aber die 1000 Jahre vollendet sind, wird der Satan gelöst werden aus seiner Haft. Dann wird er ausgehen, um zu verführen die Heiden an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog[2]), welche mit unzählbaren Heer-

[1]) Daraus, dass „die Uebrigen von den Todten" bei der ersten Auferstehung nicht zum Leben gelangen, sondern bis zur zweiten warten müssen (XX, 5. 12), möchte ich nicht mit Düsterdieck schliessen, dass auch Diejenigen, welche nicht anbeteten das Thier oder sein Ebenbild und dessen Gepräge nicht annahmen, schon gestorben seien. Diese fallen doch erst in die letzte halbe Jahrwoche, in welcher sie nicht Alle um's Leben gekommen sein können. Was hätte das Gericht (*κρῖμα* XX, 4) zu thun, wenn Alle schon verstorben wären, nicht bloss christliche Märtyrer, sondern auch Diejenigen, welche das Thier anbeteten und nicht anbeteten? Düsterdieck fasst das *κρῖμα* lediglich als Siegerlohn und versteht XIX, 21 (*καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν*) so, als wären alle Heiden bereits getödtet, während nur die Uebrigen von den heidnischen Kriegsschaaren gemeint sind. XX, 5 *οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν* bezeichnet wohl einen Gegensatz gegen die wegen des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes Hingerichteten, aber nicht gegen die Nichtanbeter des Thieres. Die nicht im Kriege getödteten Anbeter des Thieres werden nur desshalb nicht besonders erwähnt, weil es sich von selbst versteht, dass sie lebend gerichtet und zur Unterwürfigkeit unter das Reich des Messias und seiner Angehörigen verurtheilt werden. Wie könnten diese mit dem Messias herrschen, wenn sie keine Unterthanen hätten? Dass die Heiden nicht alle vertilgt sind, sondern fortleben, sieht man ja daraus, dass sie nach dem Ablauf der 1000 Jahre von dem losgelassenen Teufel verführt worden und sich in zahllosen Schaaren zum Kriege versammeln (XX, 7 f.). Die Inconsequenz, welche Düsterdieck dem Apokalyptiker zuschreibt, besteht gar nicht.

[2]) Entlehnt aus Ezech. C. 38. 39, wo freilich Magog als Land erscheint, aber die LXX. 38, 2 übersetzt haben: *ἐπὶ Γὼγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγώγ*. Vgl. Gen. 10, 2 מָגוֹג.

schaaren hinaufziehen auf die Fläche der Erde. Das Thier und der Lügenprophet oder die beiden Thiere von C. XIII, welche das römische Reich darstellten, sind bereits in den Feuersee geworfen (XIX, 20). Es sind also barbarische Kriegsschaaren, welche der Satan jetzt versammelt. Aber als sie das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt (Jerusalem) belagern, werden sie vernichtet durch Feuer vom Himmel, und der Teufel, welcher sie verführte, wird geworfen in den Feuer- und Schwefel-See, wo das Thier und der Pseudoprophet bereits ewige Qual erleiden.

Diese mit dem Vorhergehenden und in sich selbst wohl zusammenhängende Darstellung schreibt Völter (S. 96 f.) seiner ersten Ueberarbeitung zu, in welche die zweite Ueberarbeitung eingefügt habe XX, 4 *καὶ τὰς ψυχὰς — ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν*, V. 10 *ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης*[1]). Vischer setzt hier seine jüdische Apokalypse fort, in welche der christliche Bearbeiter eingefügt habe XX, 4 *καὶ τὰς ψυχὰς — τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ* und V. 6 ganz. Sabatier setzt die Entlehnung aus irgend welcher jüdischen Schrift fort. Weyland leitet dieses Stück her aus seinem jüdischen fons ב, nur V. 4 *καὶ τὰς ψυχὰς — τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ* habe der christliche Redactor eingefügt. Spitta weist XX, 1—3. 8—10 seiner jüdischen Caligula-Apokalypse, V. 4—7 seinem christlichen Redactor zu. So etwas nennt man jetzt Kritik!

8. Auf die Besiegung der barbarischen antimessianischen Macht folgt XX, 11 — XXII, 7 die Errichtung des ewigen Reiches Gottes. Auf einem grossen weissen Throne sitzt der, vor dessen Antlitz die Erde und der Himmel fliehen. Die Todten stehen sämmtlich vor dem Throne. Bücher werden geöffnet (vgl. Dan. 7, 10. 4 Ezr. 6, 20), auch das Buch des Lebens (vgl. III, 5). Die Todten werden gerichtet aus dem in

[1]) Zwischen XX, 3 und 4 vermuthet Völter (S. 97) etwas über die Wiederaufrichtung Jerusalems, was wohl wegen gar zu sinnlicher Fassung im Lauf der Zeit gestrichen wurde.

den Büchern Geschriebenen nach ihren Werken. Der Tod und der Hades werden geworfen in den Feuersee, den zweiten Tod, welchem alle nicht im Buche des Lebens Aufgeschriebenen verfallen (XX, 11—15). Johannes sieht einen neuen Himmel und eine neue Erde[1]) und das heilige neue Jerusalem aus dem Himmel herabsteigen in bräutlichem Schmucke. Eine laute Stimme vor dem Throne verkündet das Zelten Gottes bei der Menschheit als seinen Völkern, das Aufhören von Tod und allem Leiden. Der Thronende selbst heisst den Seher schreiben, dass diese Worte zuverlässig und wahrhaftig sind. Der Siegende wird dieses erben, der Schlechte dem zweiten Tode verfallen (XXI, 1—8).

Völter (S. 98) findet hier mit Hinzunahme von XXI, 8 den Schluss der ersten Ueberarbeitung. Vischer scheidet aus seiner jüdischen Apokalypse XXI, 5 von καὶ λέγει an bis zum Schluss von V. 8 als christliche Zuthat aus. Nach Weyland stammt dieses Stück aus fons ב. Spitta leitet aus seiner Caligula-Apokalypse her XX, 11—15. XXI, 1. 5. 6, das Uebrige und Einiges in diesen Versen habe der christliche Redactor hinzugefügt.

Das neue Jerusalem wird dem Seher XXI, 9 bis XXII, 7 als das Weib des Lammes gezeigt von einem der 7 Zornschalen-Engel. Derselbe bringt ihn im Geiste auf einen grossen und hohen Berg, wo er das heilige Jerusalem vom Himmel herabsteigen sieht. Auf den 12 Thorhäusern sind geschrieben die Namen der 12 Stämme Israels (XXI, 12), aber auch auf den 12 Grundsteinen der Mauer die Namen der 12 Apostel des Lammes (XXI, 14). In dieser Stadt ist kein Tempel mehr, weil der allmächtige Gott selbst ihr Tempel ist und das Lamm (XXI, 22). Sie bedarf nicht der Sonne und des Mondes, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Wandeln werden die Heiden durch ihr Licht, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit

[1]) Vgl. Jes. 66, 22. Henoch 72, 1. 91, 14—16. 104, 1—6. 4 Ezr. 7, 31.

zu ihr. Nichts Unheiliges wird in sie eintreten, sondern nur die im Lebensbuche des Lammes Geschriebenen. Ein krystallheller Fluss geht aus von dem Throne Gottes und des Lammes. Zwischen der Strasse und dem Flusse steht der Lebensbaum (vgl. II, 7), welcher jährlich 12 Früchte bringt, monatlich je eine (für die 12 Stämme Israels), dessen Blätter zur Heilung der Heiden dienen. Kein Gräuel wird mehr sein, der Thron Gottes und des Lammes wird in diesem Jerusalem sein, seine Knechte werden Gott dienen, sein Angesicht schauen (vgl. Matth. 5, 8), den Namen Gottes auf ihren Stirnen führend. Nacht wird nicht mehr sein noch Bedürfniss einer Leuchte und Sonnenlichtes. Gott selbst wird leuchten, und man wird mit ihm herrschen in Ewigkeit. Von diesen Worten versichert der Engel die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit. Der Gott der Geister der Propheten habe seinen Engel abgesandt, um seinen Knechten zu zeigen, was geschehen soll in Bälde (XXII, 1—6). Dazu wird freilich XXII, 7 ein Wort Christi selbst und eine Seligpreisung der die Worte der Prophetie dieses Buches Beobachtenden (vgl. I, 3) hinzugefügt, welche auch ich nicht für ursprünglich halten kann, sondern als eine Zuthat für die kanonische Geltung des Buches ansehe.

Völter (S. 94 f.) findet in XXI, 9 — XXII, 7 seine zweite Ueberarbeitung, nur XXII, 7ª habe die dritte Ueberarbeitung hinzugefügt. Vischer führt hier seine jüdische Apokalypse fort, mit christlichen Zusätzen XXI, 9 *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.* 14 *καὶ ἐπ' αὐτῶν — τοῦ ἀρνίου.* 22 *καὶ τὸ ἀρνίον.* 23 *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς.* 27 *τοῦ ἀρνίου.* XXII, 1. 3 *καὶ τοῦ ἀρνίου.* 6. 7. Sabatier lässt XXI, 9—27 aus einer jüdischen Schrift einverleibt sein. Nach Weyland ist der Schluss von fons ב vereinigt mit fons א, woher XXI, 9—27 (doch habe der christliche R. V. 9 Posaunen-Engel anstatt der Zornschalen-Engel gesetzt und eingefügt *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου*, auch V. 12ᶜ anstatt 14ᵇ gesetzt und V. 27 *τοῦ ἀρνίου* eingeschaltet). Reiner aus fons א sei XXII, 1—7, wo R. nur hinzugefügt habe V. 1. 3 *καὶ τοῦ ἀρνίου* und V. 7ª. Spitta setzt hier seine Pompejus-Apokalypse fort, zu welcher der

christliche Redactor jedoch namentlich den Schluss XXII, 3b—7 hinzugefügt habe.

Der Schluss XXII, 8—21 beginnt mit dem Niederfallen des Johannes vor dem Engel, welcher ihm dieses zeigte. Der Engel wehrt auch hier (wie XIX, 10) solche Verehrung ab und weist den Seher an, die Worte der Prophetie dieses Buches nicht zu versiegeln, sondern zu veröffentlichen, weil die Zeit nahe ist (XXII, 8—11), woran sich der briefliche Schluss V. 21 gut anschliesst. Was dazwischen steht (XXII, 12—20), kann ebenso wenig ursprünglich sein, wie die erweiterte Ueberschrift I, 1—3. Plötzlich und unvermittelt ergreift Christus selbst das Wort: „Siehe, ich komme bald. — Ich bin das $\mathcal{A}$ und das Ω, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (V. 13, wie XX, 6 Gott selbst von sich aussagt, vgl. I, 8). — Ich Jesus sandte meinen Engel, auch dieses zu bezeugen in den Gemeinden (V. 16, was ganz zu der nicht ursprünglichen Ueberschrift I, 2 stimmt und über die Bestimmung des Buches für die 7 Gemeinden in Asien hinausgeht).“ Ganz im Einklange mit I, 3 wird V. 18. 19 die Unverbrüchlichkeit dieses Buches eingeschärft, zu welchem Niemand etwas hinzuthun, von welchem Niemand etwas abthun darf, was ganz zu einem kanonischen Redactor des Buches stimmt. Dahin gehört auch das Schlusswort Jesu V. 20 nebst der Antwort.

Völter (S. 99 f.), welcher auf das plötzliche Eintreten von Christus-Worten aufmerksam gemacht hat, schreibt seiner zweiten Bearbeitung zu XXII, 8—11. 14. 15. 18. 19, seiner dritten V. 12. 13. 16. 17. 20. 21. Nach Vischer ist Alles christlich. Nach Weyland stammt aus fons ℵ XXII, 8—11. 14. 15, von R. V. 12. 13. 16—21. Spitta erklärt XXII, 8—21 für urapokalyptisch mit den üblichen Zuthaten von R, aber auch mit einem Stück Pompejus-Apokalypse in V. 15.

Was ist das Ergebniss dieser seit Vischer-Harnack so laut verkündeten Apokalypsen über die Johannes-Apokalypse? Nichts, als dass hier und da ein Verslein, wie XVI, 15, als ein späterer Einschub nachgewiesen ist. Wirklich Ueberzeugendes hat schon Völter durch Nachweisung der erweiterten Ueber-

schrift oder des Einganges I, 1—3 und des ebenso erweiterten Ausganges XXII, 8—21, wie einzelner kleinen Einschiebsel (XIX, 10b. 13b) vorgetragen[1]). Es wird sich nicht leugnen lassen, dass die an die 7 Gemeinden Asiens gerichtete Apokalypse des Johannes für die Vorlesung und Heilighaltung in der Christenheit (I, 3. XXII, 18. 19) eine gelinde Ueberarbeitung namentlich zu Anfang und Ende erfahren hat, auch mit dem Johannes-Evangelium durch die Einschaltung des göttlichen Logos XIX, 13b in einen gewissen Einklang gesetzt ist. Mit einer solchen geringen Zuthat ist die judenchristliche Johannes-Apokalypse in den Schrift-Kanon der katholischen Kirche aufgenommen. Aber der neutestamentliche Apokalyptiker hat weder ein älteres jüdisches Kleid christlich zugestutzt, noch gar aus zwei jüdischen Kleidern ein christliches zurechtgemacht, noch für sein neues christliches Gewand auch älteres jüdisches Zeug verwandt, noch das Missgeschick gehabt, dass ein etwas späterer Glaubensgenosse sein christliches Kleid mit zwei älteren jüdischen zusammenflickte. Er hat nichts weiter erfahren, als dass sein Gewand mit einigem Besatze in die Rüstkammer des kirchlichen Kanons aufgenommen ward. Wir erkennen in diesem Kunstwerke noch ohne wesentliche Störung den schönen Fortschritt von der Gegenwart des Sehers auf Patmos bis zu der endgültigen Ueberwindung der satanischen Macht des Heidenthums in der ewigen Vollendung des Reiches Gottes[2]). Hat Völter diesen stetigen Fortschritt und Zu-

[1]) Sehr zu bedauern ist es, dass Völter sich neuestens noch weiter von Alttübingen entfernt hat. In der Theol. Tijdschrift 1889, p. 265—325 hat er „ein Votum zur Frage nach der Echtheit, Integrität und Composition der vier paulinischen Hauptbriefe“ abgegeben, in welchem er R. Steck's Bestreitung der Echtheit des Galaterbriefes billigt und den drei anderen Hauptbriefen eine ähnliche Behandlung, wie der Johannes-Apokalypse, ankündigt.

[2]) B. Weiss (Einl. in d. N. T. § 34, 5. 6) unterscheidet 7 Visionen: 1) Die Berufungsvision I, 9 — III, 22. 2) Die Siegeleröffnungsvisionen IV, 1 — VIII, 1. 3) Die Posaunenengelvisionen VIII, 2 — XI, 18. 4) Die Visionen von dem Drachen, dem Thiere und dem Lamme auf Sion XI, 19 — XIV, 20. 5) Die Zornschalen-

sammenhang noch nicht erkannt, so hat er doch das Judenchristenthum der Johannes-Apokalypse mit gutem Rechte festgehalten. Wohin die beeiferte Verwerfung eines kräftigen Judenchristenthums der Urapostel führt, lehrt Vischer-Harnack's und Weyland's Entchristlichung des Kernes der neutestamentlichen Apokalypse, aber auch Spitta's Einverleibung einer jüdischen Pompejus- und einer jüdischen Caligula-Apokalypse in das christliche Offenbarungsbuch. Eine einfache judenchristliche Tracht, bei welcher man von dem von Hause aus antichristlichen Pharisäismus noch immer nicht loskommen kann, will man dem christlichen Apokalyptiker, welcher doch mit dem Fehlen eines äusseren Tempels in dem neuen Jerusalem der Vollendung (XXI, 22) schon auf dem Wege ist zu der weder an Garizim noch an Jerusalem gebundenen Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit (Joh. 4, 21 f.), nun einmal nicht lassen. Desshalb stattet man ihn aus mit zweierlei, ja dreierlei und viererlei theils jüdischem, theils christlichem Zeuge. Ob ein so buntscheckiger Anzug haltbar sein, überhaupt der deutschen Forschung zur Ehre gereichen sollte, ist eine leicht zu beantwortende Frage.

---

vision XV, 1 — XIX, 10. 6) Die Vision von dem wiederkehrenden Christus und dem tausendjährigen Reiche XIX, 11 — XX, 15. 7) Die Vision von der neuen Welt und dem himmlischen Jerusalem XXI, 1 — XXII, 5. Mit dieser Auffassung enthält die meinige manche Berührungen. Ich unterscheide: I. Die Schilderung des Gegenwärtigen I, 9 — III, 22. II. Die Schilderung des Zukünftigen IV, 1 — XXII, 7, und zwar 1) Einleitung C. IV. V. 2) Eröffnung der 7 Siegel VI, 1 — VIII, 1. 3) Die 7 Posaunen VIII, 2 — XI, 19. 4) Die Entfaltung der gottfeindlichen Macht C. XII. XIII. 5) Die Entfaltung der messianischen Macht mit dem Auftreten der 7 Zornschalen-Engel XIV, 1 — XVI, 20. 6) Den Fall von Babylon-Rom C. XVII. XVIII. 7) Die Errichtung des tausendjährigen Messias-Reiches XIX, 1 — XX, 10. 8) Die Vollendung des ewigen Reiches Gottes XX, 11 — XXII, 7. Ohne die Einleitung auch eine Siebenzahl.

XVIII.

Zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

A. Kaiser Constantius I. und die christliche Tradition.

In meiner Abhandlung „Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I." (Zeitschr. für wiss. Theol. XXXI = 1888, H. 1, S. 72—93) habe ich, mich stützend auf die christlichen Autoren des vierten Jahrhunderts, Eusebius, Lactanz (Mortes c. 15, Hauptstelle!) und Optatus von Mileve, sowie auf den geschichtlichen Zusammenhang, dargethan, dass dieser edle Herrscher in seiner immerhin abhängigen Stellung als erster Cäsar die Christen in seinen Territorien (Gallien und Britannien) mit vereinzelten Ausnahmen vor den Blutedicten der Augusti zu schützen gewusst hat, nur widerwillig eine einzige Bestimmung, die erste des ersten Edictes (Zerstörung der Kirchen!), ausführend. Für diesen Satz kann ich jetzt noch einen weiteren Beweis erbringen.

I. In der späteren getrübten Tradition, wie sie niedergelegt ist in den abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts, eines Beda, Ado, Usuardus, Notker u. s. w., in so vielen gefälschten Martyreracten, vollends in den anrüchigen griechischen „Quellen" der Hagiographie, in den Menologien und Menaeen (10. und 11. Jahrh.!), vor Allem in den von Simeon Metaphrastes, dem Altmeister der christlichen Mythologie, im 10. Jahrhundert herausgegebenen Heiligenleben, figuriren so ziemlich alle vorconstantinischen Impera-

toren seit Nero bezw. schon seit Claudius, auch die hervorragend christenfreundlichen, wie Alexander Severus, als brutale Christenverfolger im Stile eines Decius, Valerian, Diocletian, Galerius und Maximin II. Sogar bedeutende Kirchenväter der nachconstantinischen Zeit huldigen, ausgehend von dem Begriffe der Kirche als der ecclesia militans, dieser Tendenz! Johannes Chrysostomus (Contra Judaeos et gentes, quod Christus Deus sit c. 15, Opp. I, S. 578 C, ed. Montfaucon) und Theodoret (Graecar. affect. curat. IX, Opp. IV, II, p. 931 f., ed. Schultze, eccl. hist., ed. Valesius, V, c. 39 [„*καὶ γὰρ πρὸ τῆς Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλείας, ὅσοι Ῥωμαίων ἐγένοντο βασιλεῖς, κατὰ τῶν θιασωτῶν τῆς ἀληθείας ἐλύττησαν*“] leisten sogar den köstlichen Satz, alle Vorgänger Constantin's seien Christenverfolger gewesen[1])! Nur Titus, dem zweiten Flavier, und gerade unserem Constantius wagt auch die vielverzweigte getrübte Tradition keinerlei Martyrien anzudichten[2]). Gewiss ein weiterer unverächtlicher Beweis für die Richtigkeit von Lact. Mort. c. 15!

II. Das Schweigen sogar der getrübten christlichen Tradition über christenfeindliche Acte Constantius' I. schliesst nicht aus, dass wenigstens sein Name irgendwie in die Martyrien verflochten ist, mit anderen Worten, dass wir hier und da in den Martyreracten, und gerade in den im Wesentlichen echten, lesen, die diocletianischen Christenedicte seien im Namen sämmtlicher Herrscher, also auch des ersten Cäsars, erlassen worden: Hunziker (a. a. O. S. 182) hat sich das

[1]) Es ist dies im Grunde nur die Steigerung und Ausführung der Idee, der schon Irenäus von Lyon gegen Ende des 2. Jahrhunderts Ausdruck verliehen hat (Adv. haeres. IV, c. 33: „multitudinem martyrum in omni tempore praemittit (sc. ecclesia) ad patrem“).

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Das Christenthum unter Vespasianus“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI = 1878, II. 4 (S. 492—536), S. 514—516. 530—532; s. auch Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletianus u. s. w., 1868, S. 182.

Verdienst erworben, zuerst auf diese interessante Thatsache hinzuweisen; leider sind seine Ausführungen lückenhaft.

1. Hunziker exemplificirt mit vollem Recht auf die Acten der nordafrikanischen Martyrin Crispina (bei Ruinart, Acta primorum martyrum sincera, Ratisbonae 1859, S. 477 ff.). Aus diesem in der Hauptsache authentischen Heiligenleben (s. unten den Abschn. B, S. 473 bis 479) erhellt, dass, wenigstens in Afrika, sogar das schneidige vierte Edict von 304, welches allgemeinen unmittelbaren Opferzwang über alle Christen verhängte (s. Euseb. Mart. Palaest. c. 3), auch im Namen des Christenfreundes Constantius publicirt wurde[1]). Dies kann indess nicht auffallen; Lactanz (Mortes c. 15) sagt ja ausdrücklich, der Vater Constantin's habe in seiner immerhin abhängigen Stellung als (erster) Cäsar trotz seines Wohlwollens für die Christen in seiner Religionspolitik einen förmlichen Dissensus mit den Augusti vermieden und eben aus diesem Grunde, um wenigstens etwas zu thun — „ut aliquid fecisse videretur"! — widerstrebend seine Zustimmung zur Zerstörung christlicher Kirchen bezw. Conventikel gegeben, und so war es denn naturgemäss, dass, wie alle bedeutsamen Constitutionen und Gesetze, so auch die auf die Christenhetze bezüglichen im Namen aller vier Kaiser erlassen wurden, obgleich

[1]) Im Eingang dieser Acten ist nur von den drei Kaisern Diocletianus, Maximianus Herculius und Constantius die Rede (c. I, S. 478 oben: Anulinus Proconsul dixit: Ut omnibus diis nostris pro salute Principum sacrifices [sc. praeceptum est], secundum legem datam a dominis nostris Diocletiano et Maximiano piis Augustis et Constantio nobilissimo Caesare; weiter unten heisst es freilich: „domini nostri invictissimi Caesares", aber hier steht „Caesares" nicht technisch, sondern bedeutet ganz allgemein „Kaiser"). Ich erkläre mir die Sache so: Diocletian als Inhaber des Reichsprimates konnte nicht übergangen werden, ebenso wenig der Augustus Maximian, zu dessen unmittelbarem Verwaltungsbezirk Nordafrika gehörte, und der ihm unterstellte erste Cäsar, Constantius. Der zweite Cäsar, Galerius, konnte übergangen werden, weil er zur Provinz Afrika nur in mittelbarer Beziehung stand.

freilich Diocletian und Galerius weder Maximian noch dessen Cäsar zur Berathung zugezogen hatten [1]).

2. Die rein formelle passive Beteiligung des Constantius an der antichristlichen Gesetzgebung ist auch, was sich Hunziker hat entgehen lassen, durch die im Wesentlichen echten „acta s. Felicis (Africani) episcopi" bezeugt (bei Ruinart a. a. O. S. 390 f.). Dieser nordafrikanische Bischof erlitt im August 303 in Apulien das Martyrium, weil er sich weigerte, gemäss der Vorschrift des ersten Edicts die heiligen Bücher auszuliefern. In der Biographie dieses Felix heisst es c. I im Anfang: „Diocletiano octies et Maximiano septies Consulibus Augustis (= 303) exivit edictum Imperatorum (= Augustorum!) et Caesarum super omnem faciem terrae, et propositum est per colonias et civitates Principibus et Magistratibus, suo cuique loco, ut libros Deificos peterent de manu Episcoporum et Presbyterorum. Tunc programma propositum est in civitate Tibiurensi, die Nonarum Juniarum" (also das am 24. Februar 303 erlassene erste Christenedict gelangte im Juni desselben Jahres nach Nordafrika!). Dass die auf die Auslieferung der heiligen Schriften bezügliche Bestimmung des ersten Edictes aller Orten auch im Namen des gallischen Herrschers bekannt gemacht wurde, kann noch weniger befremden, als das Vorkommen seines Namens bei Publication des berüchtigten vierten Edictes. Denn das Fahnden auf die religiösen Schriften war eine der Vernichtung der christlichen Cultusstätten, der einzigen antichristlichen Massregel, woran sich der Vater Constantin's, freilich sehr ungern, betheiligt hat, innerlich verwandte Verfügung

[1]) Lact. Mortes c. 15: „Etiam literae (sc. Diocletiani et Galerii) ad Maximianum atque Constantium commeaverant, ut eadem facerent. Eorum sententia in tantis rebus exspectata non erat. Et quidem senex Maximianus libens paruit per Italiam ..... Nam Constantius, ne dissentire a majorum (i. e. Augustorum) praeceptis videretur, conventicula, id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem Dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit".

von ungleich geringerer Tragweite, als der sog. bürgerliche Tod („ἀτιμία“) und alle späteren drakonischen Rescripte, zu deren Ausführung der hochherzige Fürst, wenigstens thatsächlich, nicht mitwirken mochte.

B. Kritische Erörterungen über die nordafrikanische Martyrin Crispina.

I. Diese Heilige ist unzweifelhaft geschichtlich, weil schon durch Augustin bezeugt; noch mehr: Der Bischof von Hippo belehrt uns, dass Crispina schon zu seiner Zeit (Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts) in ganz Nordafrika Gegenstand andächtiger Verehrung Seitens der dortigen Christenheit war; bereits damals wurde alljährlich ihr Todestag festlich begangen; ihr Cult reicht also in hohes kirchliches Alterthum hinauf. Uebrigens theilt der gefeierte Kirchenlehrer nur wenige Details aus dem Leben der erlauchten Blutzeugin mit: wir lesen da nur, dass sie eine reiche und vornehme christliche Ehefrau war und mit grösster Standhaftigkeit für ihren Glauben die Todesstrafe der Enthauptung erlitten hat; sogar über die Zeit dieses Martyriums schweigt sich Augustinus aus[1]).

II. 1. Weit mehr Einzelheiten bieten die Acten der Heiligen (bei Ruinart, S. 477 — 479); über die Provenienz dieser Vita äussert sich Ruinart (S. 476, Nr. 1, Admonitio in acta s. Crispinae), wie folgt: ... cujus (Crispinae) Acta ... reperit tandem noster Johannes Mabillonius in veteri cod. ms. antiquissimi monasterii nostri sancti Theodorici prope urbem Remorum, eaque tomo 3. Analectorum vulgavit, unde

---

[1]) Augustinus, in psalmum 120, num. 13 („persecutores in Crispinam, cujus hodie natalitia celebramus; saeviebant in feminam divitem et delicatam: sed fortis erat .... Hanc enim, Fratres, numquid est qui in Africa ignoret? Clarissima enim fuit, nobilis genere, ... Venit inimicus qui feriret caput....), in psalmum 137, Nr. 3. 14. 17, sermo 286. 354 bei Ruinart, S. 477, Admonitio in acta Crispinae, Nr. 2.

transscripta et cum altero cod. ms. ejusdem monasterii collata ea proferimus. Es handelt sich indess zunächst darum, ob man das fragliche Heiligenleben mit Ruinart (S. 476, 1: . . . digna [acta s. Crispinae sc.] sane, quae inter pretiosiora Ecclesiae Catholicae cimelia locum obtineant) und Hunziker a. a. O. als authentisch ansehen darf. Eine systematische kritische Prüfung unserer Acten ist um so mehr angezeigt, als Hunziker ohne Weiteres dieselben als echt gelten lässt, und der von Ruinart zu Gunsten der Authentie angetretene Beweis unvollständig ist.

2. Man wende nicht ein: Ruinart, der besonnene Hagiograph, hat die acta s. Crispinae in seine Sammlung von Heiligenleben recipirt! Denn wenn dieser gelehrte Benedictiner auch weit kritischer ist, als Surius und die Bollandisten, so haben sich doch in seine „Acta primorum martyrum sincera" einige gefälschte Documente eingeschlichen, z. B. 1. „acta disputationis s. Achatii" (S. 199—202; s. meinen Aufsatz „Der Bekenner Achatius", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII = 1879, H. 1, S. 66—99); 2. „acta Ss. martyrum Tarachi, Probi et Andronici (S. 451—476), von Ruinart sogar als hochauthentisch bezeichnet und auffallender Weise sogar von Hunziker (S. 142 u. Anm. 1 daselbst) für echt gehalten, ja historisch verwerthet; s. dagegen meine Abhandlung „Die angebl. Christenverfolgung unter Numerianus und Carinus [XXIII = 1880, H. 1, S. 31—64; H. 2, S. 165 bis 197] H. 1, S. 59—64. 3. „Passio ss. Mauricii et sociorum ejus Martyrium auctore s. Eucherio" etc. = Martyrium der thebäischen Legion (R., S. 317—320); s. meinen Aufsatz „Rictius Varus", Westdeutsche Zeitschr. VII, H. 1, S. 23—35.

3. Weiter darf man nicht aus der Geschichtlichkeit Crispina's ohne Weiteres auch auf die Authentie ihrer Acten schliessen: Achatius ist gewiss ein geschichtlicher Bekenner des Decius-Sturmes, und doch sind seine Acten, wie schon angedeutet, gefälscht (s. meinen Aufsatz „Der Bekenner Achatius" a. a. O.). Ferner, an der Authentie des Martyriums der Vierzig von Sebaste (unter Licinius) ist

nicht zu rütteln, und doch sind ihre Acten in sämmtlichen Recensionen ein elendes Falsificat (s. meine „Licin. Christenverfolgung", S. 106—108, Antoniades, K. Licinius, S. 62 f. nebst Anm. 33, und Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner Licin. Christenverf., Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX = 1876, H. 1, [S. 159—167] S. 166).

4. Auch ich halte auf Grund eingehendster Prüfung die acta s. Crispinae für historisch verwerthbar, aber nicht für eine echte Martyrergeschichte ersten Ranges, d. h. lediglich ohne erweiternde Zusätze das Protokoll der Präsidial- bezw. Proconsularacten wiedergebend, wie z. B. die acta s. Maximiliani (bei Ruinart, S. 340—342), s. Marcelli Tingitani (R., S. 343 f.) und Felicis (Africani) episcopi (R., S. 390 f.), sondern für ein echtes Document zweiten Ranges, d. h. für ein Heiligenleben, welchem zwar das authentische Material der Proconsularacten zu Grunde liegt, das aber schon mit erweiternden Zusätzen versehen ist, ähnlich wie die „acta s. Theogenis Cyziceni" (vgl. Acta Sanct. Boll. T. I, s. 3. Januar, S. 134 f., meine „Licin. Christenverf.", S. 172 bis 177, meinen Aufsatz „Züge altchristlicher und mittelalterlicher Ascese", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX = 1886, H. 3 [S. 319—360], S. 329—331, und Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licin. Christenverf.", a. a. O. S. 166); Folgendes meine Gründe:

a. Unsere Acten sind frei von gewissen in den notorisch gefälschten Martyrien stereotyp vorkommenden Zügen:

α. Mirakel treten uns da erfreulicher Weise gar nicht entgegen.

β. Fast gar keine Marter- und Henkerscenen, die ein Simeon Metaphrastes in ekelerregender Weise breit tritt, finden sich in den fraglichen Biographieen, obgleich die Heilige ein Opfer des furchtbaren vierten Edicts von 304 wurde.

γ. Crispina erlaubt sich dem Richter, dem Proconsul Anulinus, gegenüber keine masslosen, einer Christin unwürdigen Schmähungen.

δ. In der in unserer Vita vorkommenden Schluss-

formel (S. 479, C. II: „regnante Domino nostro Christo [cui est laus, virtus, honor et imperium cum Patre et Spiritu sancto per infinita saecula; dieser Zusatz in dem zweiten Cod. ms.; s. Ruinart, S. 479, Note 10], in unitate Spiritus sancti in saecula saeculorum Amen") darf man nicht etwa ein entscheidendes Kriterium der Unechtheit erblicken: Ad. Hilgenfeld (vgl. „Der Quartodecimanismus und die kanonischen Evangelien", Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, II. 3, S. 294 f., s. auch meinen Aufsatz „Der Bekenner Achatius" a. a. O. S. 97 f.) hat mit Fug schon längst betont, dass sich diese Doxologie, die uns freilich in so manchen anrüchigen Martyreracten, z. B. in den actis s. Callisti und Symphorosae, begegnet, schon in den gewiss echten Acten Polykarp's findet; in dem berühmten Rundschreiben der Gemeinde Smyrna heisst es (C. 21, S. 90 bei Ruinart): . . . „*βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλοσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν. Ἀμήν*".

b. In den actis Crispinae dominirt die der späteren Kaiserzeit und zumal dem diocletianisch-constantinischen Zeitalter eigenthümliche staatsrechtliche und criminalistische Terminologie: „praeceptum sacrum" (= kaiserlich!), „nobilissimus Caesar", „domini nostri" (von den Kaisern!) — „inducere" (Vorführen der Angeklagten), „Anulinus proconsul sententiam de libello legit" u. s. w.

c. Die Erzählung unserer Acten stimmt in der Hauptsache mit allen authentischen Nachrichten überein, die uns die Wirkung des 4. Edictes und des Diocletian-Sturms zumal in Nordafrika schildern:

α. Der Tenor des schneidigen Edicts in unseren Acten (S. 478, C. I: [sc. Praeceptum est] ut omnibus diis, nostris sacrifices secundum legem datam a dominis nostris etc.) geht nicht über den eusebianischen Bericht (Mart. Pal. c. III) hinaus.

β. Die Todesstrafe der Enthauptung, die Crispina nach der Vita erlitt (S. 479, C. II: „Proconsul . . . eam gladio animadverti iussit"), ist durch Augustinus, in psalmum

120, Nr. 13: „. . . Venit inimicus, qui feriret caput“; s. auch oben S. 473, Anm. 1) authentisch bezeugt.

γ. Der Proconsul Anulinus, der nach den Acten die Crispina processirt hat, ist nicht etwa der Typus eines christenverfolgenden Statthalters in der Legende, wie Rictius Varus, Turcius, Lysias und Agricolaus (s. meinen „Rictius Varus“ a. a. O. S. 33), vielmehr ist er als geschichtliche Persönlichkeit, als christenverfolgender Proconsul ausreichend dargethan durch Optatus Milevitanus, de schismate Donatistarum l. III, c. 8, ed. Hurter, S. 153 f.[1]); dabei ist es von Bedeutung, dass dieser nordafrikanische Autor sein Buch gegen die Donatisten schon unter Kaiser Valentinian (reg. 364—375) verfasst hat (vgl. Hieronymus, de viris illustribus c. 121: Optatus Afer episcopus Milevitanus, ex parte catholica scripsit sub Valentiniano et Valente principibus adversus donatianae partis calumniam libros sex etc. und die „Praefatio“ Hurter's, des Herausgebers des Optatus, S. 1).

δ. Lactant. Mortes c. 15 berichtet: „Et quidem senex Maximianus libens paruit (sc. den diocletianischen Blutedicten) per Italiam, homo non adeo clemens.“

ε. Optat. Milevit. l. c. 13, S. 46 ff. charakterisirt die diocletianische Christenverfolgung in Nordafrika: „Nam ferme ante annos sexaginta et quod excurrit, per totam Africam persecutionis est divagata tempestas: quae alios fecerit martyres, alios confessores, nonnullos funestam prostravit in mortem, latentes dimisit illaesos“ etc.

d. Unsere im Wesentlichen authentische Vita weist einige wenige künstlich erweiternde Zusätze auf, die sich aber vom echten Kern der Acten leicht loslösen lassen:

α. Anulinus lässt sich mit der Martyrin in längere

---

[1]) „Secunda (sc. persecutio erat) ut ursus: alia persecutio, quae fuit sub Diocletiano et Maximiano: quo tempore fuerunt et impii judices, bellum christiano nomini inferentes: ex quibus in provincia proconsulari et quod excurrit, fuerat Anulinus, in Numidia Florus“ etc.

Unterhandlungen ein, als dies nach den echten Heiligenleben ersten Ranges bei Christenprocessen üblich war.

β. Der Proconsul unterwirft die standhafte Christin vor der Enthauptung noch der ebenso grausamen, als beschimpfenden Strafe der Decalvation (S. 478, C. I unten: .... „Ad omnem deformitatem a novacula ablatis crinibus decalvetur“ etc.).

Nun muss freilich auch der kühlste Kritiker zugeben, dass manche Statthalter bei Ausführung der diocletianischen Blutedicte, und zumal des vierten, eine raffinirte Grausamkeit bekundeten und über die im römischen Criminalprocess vorgesehenen drakonischen Strafen noch hinausgingen (s. z. B. Eus. h. e. VIII, c. 8. 9, Mart. Pal. c. 8 und zumal Lact. Institutiones divinae V, c. 11. 13). Aber gerade die Decalvation kommt im Römerreich nicht leicht vor — etwas Aehnliches findet sich höchstens in dem verschrieensten Heiligenleben à la Metaphrastes; so heisst es z. B. in der gefälschten, vom Altmeister der christlichen Mythologie redigirten, „Vita s. Charitines“ (bei Surius, vitae probatae Sanctorum Tom. IV, s. 5. Octob. c. III: „Raduntur Charitines capilli, sed divinitus restituuntur“ (sic!); die Decalvation spielt eben beim Germanenthum im Vormittelalter eine düstere Rolle:

In den „leges Wisigothorum“ (endgültig redigirt in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts) ist das „turpiter decalvari“ für Hochverräther und andere Verbrecher vorbehalten. Ferner, der westgothische „dux“ Argimund, der gegenüber Rekareds katholisirenden Bestrebungen, freilich erfolglos, einen arianischen Aufstand geleitet hatte, „turpiter decalvatur“ und erleidet auch noch andere beschimpfende Strafen (s. Joh. Biclarensis chronicon, ed. Gallandius, ad a. Chr. 590). Eine Art der Decalvation war es auch, wenn der berüchtigte Vandalenkönig Hunerich (regierte 477—484), ein fanatischer Arianer, zwischen 481 und 483, erbittert darüber, dass auch zahlreiche Leute in der vandalischen Nationaltracht den katholischen Gottesdienst in der Kathedrale zu Karthago besuchten, jene Katholiken (nicht bloss ver-

knechtete Romanen, sondern auch wirkliche, und zwar freie Vandalen) durch eigens dazu am Eingang aufgestellte Henker auf eine besonders grausame Art des Haupthaares sammt der Kopfhaut berauben liess (s. Victor Vitensis, Historia persecutionis Vandalicae, ed. Hurter, l. II, c. 3. 4, S. 133—136).

In Bezugnahme auf Obiges nehme ich an, dass die acta Crispinae zwar nur ein echtes Document zweiten Ranges repräsentiren, aber schon früh redigirt sind.

III. Aus unserer Vita, die also als eine werthvolle Quelle gelten darf, lässt sich Folgendes für die Geschichte der Martyrin Crispina ermitteln: Sie wurde am 5. December 304[1]) auf Befehl des Proconsuls Anulinus in der „Colonia Thebestina" in der nordafrikanischen Proconsularprovinz wegen ihrer Weigerung, dem durch das (vierte) Edict von 304 über alle Christen verhängten unmittelbaren allgemeinen Opferzwang Folge zu geben, enthauptet. Eine Controverse besteht nur noch bezüglich einer unwesentlichen Frage, über den Ort des Martyriums. Es ist nämlich zweifelhaft, ob man die „Colonia Thebestina" von der Stadt Thebeste in Numidien unterscheiden muss. Da nun Optat. Milevit. III, c. 8 (s. oben S. 477) ausdrücklich betont, zur Zeit des Diocletian-Sturmes hätten der Proconsul Anulinus in Africa proconsularis und der Statthalter Florus in Numidien gegen die Christen gewüthet, so scheint der Ort des Martyrium Crispina's streitig zu sein. Im Uebrigen verweise ich in dieser Specialfrage auf die gründlichen Untersuchungen Ruinart's (S. 477, Nr. 3).

---

[1]) „Diocletiano II (corrige mit Ruinart: IX) et Maximiano (adde: VIII!) consulibus (= 304) die Nonarum Decembrium = 5. December" (R. S. 477, C. I unten).

XIX.

Zu Maximus Planudes.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

In meinem Aufsatz „Boëthiana“ (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI, S. 94 ff.), in welchem ich die von Schepss auf Grund neuer handschriftlicher Beweismittel versuchte Beanstandung der für die Abfassung theologischer Schriften von Seiten des Boëthius Ausschlag gebenden Beweiskraft des von Usener veröffentlichten „Anecdoton Holderi“ als unberechtigt zurückzuweisen mich bemühte[1]), hatte ich zum Schluss (S. 101 ff.) mir erlaubt, eine Nachricht über die griechische Uebersetzung, wie es mir scheinen wollte, der „Consolatio“ des Boëthius anzuschliessen. Nach einem Hinweis auf die ungerechte Beurtheilung der Uebersetzerthätigkeit des Maximus Planudes von Seiten

---

[1]) In seiner Besprechung von Hildebrand's „Boëthius und seine Stellung zum Christenthum“ (Regensburg 1885) in Bursian's Jahresber. üb. d. Fortschr. d. Alterthumswiss. XVII (1889), I S. 94 u. 95 führt K. Sittl zum weiteren Erweis der auch von mir bewiesenen Thatsache, dass Boëthius wirklich Christ war und theologische Schriften verfasste, ausser der bereits von mir im Anschluss an Usener betonten Thatsache der in den Ueberschriften besonders ausführlich und richtig überlieferten Titulaturen, auf die ein Fälscher niemals so geachtet hätte, Folgendes an: Es „geht aus dem Buche de cons. philos. hervor, dass Boëthius sein Ende nicht ahnte, nur über die Ungnade, welche zu der vermeintlich vorübergehenden Entziehung der Freiheit führte, soll ihn die Philosophie trösten. Uebrigens tritt gerade im letzten Buche das religiöse Element stärker hervor. Der Schluss „cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis“ zeigt deutlich den Christen.“

Nicolai's (Griech. Literaturgesch. III, S. 254 ff.), hatte ich diesem aus Demetrakopulos' *Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν* (Leipzig 1872) S. 70 des gelehrten Platonikers Bessarion (1395—1472) Urtheil über denselben, sowie das des jüngsten Herausgebers von Werken dieses wackeren Byzantiners, Maximilian Treu's, entgegengestellt, um sodann eine bis dahin nicht bemerkte briefliche Aeusserung des Maximus Planudes über seine Uebersetzung des Boëthius mitzutheilen. Ich entnahm dieselbe dem ersten Theile einer ersten Gesammtausgabe der Briefe des Maximus[1]), welche Treu, dem wir bereits eine Ausgabe der *Σύγκρισις χειμῶνος καὶ ἔαρος* von Planudes verdanken (Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium zu Ohlau 1873, Progr. Nr. 163), seit dem Jahre 1886 in den Beilagen zu den Jahresberichten über das Breslauer Königl. Friedrichs-Gymnasium (1886, Progr. Nr. 160; 1887, Nr. 162; 1888, Progr. Nr. 163; 1889, Progr. Nr. 165; 1890, Progr. Nr. 168) veröffentlicht hat. Der vorletzt erschienene Theil dieser bruchstückweisen Drucklegung giebt mir Veranlassung, auf meine a. a. O. gemachten Aeusserungen noch einmal zurückzukommen, da ich sie in einigen Stücken nicht bloss erweitern, sondern auch berichtigen und noch befestigen kann.

---

[1]) Unter der Aufschrift: *Ἐπιστολαὶ Μαξίμου μοναχοῦ τοῦ Πλανούδη*. Bei dieser Gelegenheit sei es mir verstattet, einen unliebsamen Druckfehler in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchungen" (Altona und Leipzig 1889) zu berichtigen. Schon im Vorwort S. XII muss es heissen: *Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* statt *μόναχον*, und ebenso S. 103, 111 (dort leider bereits so — *μόναχον* statt *μοναχὸν* — in einer Anführung aus Dorner's „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" I, S. 936), 112, 115, 119, 162. S. 78, Z. 8 ff. muss der Satz natürlich lauten: „Aus unbekannten Gründen trennte sich Vitalios von Meletios, schloss sich Apollinarios an und stellte sich an die Spitze der antiochenischen Anhänger desselben, deren Zahl sich durch die Wirksamkeit des allgemein verehrten Mannes erheblich mehrte" statt Vitalios und dessen an den betreffenden Stellen.

Nach Nicolai gab ich Planudes' Lebenszeit vom Ende des 13. bis in das erste Drittel des 14. Jahrhunderts an[1]). Treu's Ermittelungen zufolge (a. a. O. S. 193) wurde Planudes aber schon zwischen 1250 und 1260 geboren und starb kaum viel älter als 50 Jahre; derselbe hält es für wahrscheinlich, dass Maximus nicht über das Jahr 1302, in welchem er den jetzigen Cod. Marcianus 481 schrieb, hinaus gelebt hat. Während ich nach Treu's allgemeinen Angaben (a. a. O. S. V) die meisten der 121 Stücke der Briefsammlung desselben im Jahre 1296 abgefasst sein liess, kann ich, dessen genaueren Forschungen folgend, jetzt dieses allgemeine Urtheil dahin besondern, dass die Briefsammlung doch einen grösseren Zeitraum umspannt, so zwar, dass der 60. und 61. Brief im Jahre 1294, der 67. sowie die Briefe 71—73 vor dem Jahre 1295, im Jahre 1295 Brief 74, 77—86, 89—91, 94—99, 109, 115—118, im Jahre 1296 Brief 110—114, 119, 120, im Jahre 1299 Brief 1, 4, 6—8, 11—17, 19 und im Jahre 1300 Brief 5 geschrieben sind. Wenn auch die übrigen Briefe sich zeitlich nicht in gleicher Weise wie die angeführten festlegen lassen, so sieht Treu doch keinen genügenden Grund zu der Annahme, dass sie nicht ungefähr zu gleicher Zeit entstanden sein sollten; offenbar hat Planudes, wie er meint, erst spät den Plan gefasst, Abschriften seiner Briefe aufzubewahren und zu sammeln.

Wir haben es noch einmal mit dem 5. Briefe zu thun, von dem ich bereits früher hervorhob, dass er nebst achtzehn anderen schon im Jahre 1879 von Aeneas Piccolomini in seinen ursprünglich in den *Annali delle Università Toscane tom. XVI*, sodann auch zu Pisa in einer Sonderausgabe erschienenen *Estratti inediti dai codici greci della biblioteca*

[1]) Noch später als Nicolai setzt Bétant den Maximus an, wenn er an unten noch genauer zu bezeichnender Stelle behauptet: *Maxime Planude, moine constantinopolitain, qui vivait dans la première moitié du quatorzième siècle, et qui s'est acquis une certaine renommée par sa collection de l'Anthologie et par sa rédaction des fables d'Esope.*

Mediceo-Laurentiana herausgegeben worden sei. Derselbe ist an einen Waisenvater (ὀρφανοτρόφος), Namens Leon Bardales, gerichtet. Dieser schien mir ein schriftstellerisch thätiger Mann gewesen zu sein, und ich vermuthete, dass er aus diesem Grunde vielleicht mit Maximus Planudes in engerem Verkehr gestanden haben möchte. Jetzt erfahren wir durch Treu Genaueres und Zuverlässigeres.

Die Eifersüchteleien zwischen Venetianern und Genuesen hatten in Konstantinopel mehrfach zu bedenklichen Reibereien geführt. So war es 1296 zu einem blutigen Zusammenstoss gekommen, wobei auch Behausungen von Griechen ausserhalb der Stadtmauer in Flammen aufgegangen waren. Kaiser Andronikos II. (1282–1331) hatte damals in der Person des Bischofs Nikephoros von Kreta einen besonderen Gesandten wegen dieser Vorgänge an den Rath nach Venedig geschickt. Noch in demselben Jahre aber gegen Ende kam es zu einem zweiten Zusammenstoss, der noch üblere Folgen hatte. Einige vornehme Venetianer wurden von den Genuesen getödtet, während andere, die dem Gemetzel entronnen waren, in die Heimath flüchteten (Nikephoros Gregoras VI, 11. S. 207 ff.). Um jeder gehässigen Ausbeutung dieser bedauerlichen Ereignisse von Seiten der Feinde des Reiches vorzubeugen, schickte der Kaiser zwei Gesandte an die Venetianer nach Aquileja, nämlich Maximus Planudes und Leon Bardales. Von dieser gemeinschaftlichen Gesandtschaftsreise, von der nur Georgios Pachymeres (II, 237 ff. 845 ff.) mit Nennung der Namen beider Männer redet, schreibt sich höchst wahrscheinlich die vertrautere Freundschaft derselben her. Gemeinsames Geschick hatte sie schon seit Jahren verbunden: *καὶ γάρ μοι δοκῶ*, sagt Maximus seinem Freunde V, 37, *συγκεκληρῶσθαι, εἰ οἷόν τ' εἰπεῖν, τύχῃ τινὶ κοινωνῶν πανταχοῦ σοι τῶν γινομένων*. Die Gesandtschaft nahm einen sehr unglücklichen Verlauf; die armen Gesandten hatten von den stolzen und durch die erlittenen Verluste erbitterten Venetianern Schlimmes zu erdulden, wie Planudes an derselben Stelle bezeugt (V, 39): *οὔτε γὰρ Βένετοι πρεσβεύοντας ἡμᾶς ὡς*

αὐτοὺς ἐκτὸς φόβου τοῦ πᾶν ὁτιοῦν παθεῖν πρότερον ἢ ἐκεῖθεν σωθῆναι ἐδέξαντο, ἀλλὰ καὶ τοσούτοις περιτυχόντας δεινοῖς, ὅσα καὶ λέγειν ὀκνηρόν, εἰ μή τις βούλοιτο παλαιὰ τραύματα ἀναξαίνειν. Schmerzliche Eindrücke hat somit die Gesandtschaftsreise in des Briefschreibers Herzen zurückgelassen. Zu der schmachvollen Behandlung durch die Venetianer kam für die Gesandten bei ihrer Heimreise noch die empfindliche Schädigung ihrer Habe durch Seeräuber, welche damals, begünstigt durch die von Seiten des Kaisers Andronikos beliebte Vernachlässigung der Flotte und des Seewesens (Nikeph. Greg. VI, 3. S. 174 ff.), die Meere unsicher machten (Brief XXIX, 11: *ἐμοῦ καὶ τῶν ἄλλων τοῦ αὐτοκράτορος πρέσβεων ἐκ Βενετίας ὑποστρεψάντων καὶ τὴν περὶ τοὺς ἵππους πᾶσαν ἀποσκευὴν τοῖς πειρατᾶις εἱρόντων διηρπασμένην*). Ja, Maximus Planudes sah sich nach der Rückkehr von schwerer Krankheit bedroht, die ihn nöthigte, ärztliche Hülfe in Anspruch zu nehmen. Mit letzterer freilich drängte sich ihm ein sonst von Freunden wohl empfohlener Sohn eines höheren Zollbeamten auf, der durch den beim Kaiser in hohem Ansehen stehenden Mann zum Entgelt für seine ärztlichen Bemühungen bei Hofe eingeführt zu werden begehrte, worüber Planudes dem hochgestellten Empfänger des 12. Briefes u. A. folgende Mittheilungen machte (28 ff.): *τῷ τὴν ἐν τῇ βασιλίδι πόλει τελωνείαν ἐπιτετραμμένῳ Σύρῳ υἱός ἐστιν ἰατρός, ὡς οἶσθα, μᾶλλον δ' εἶναι δοκεῖ. οὗτος νοσήσαντί μοι μετὰ τὴν ἐκ Βενετίας ὑποστροφὴν προσῆλθεν οὔτ' εἰσκληθείς, οὔτε παρακληθείς, ἀλλὰ διά τινος τῶν ἐμοὶ φίλων τοῦτο πραξάμενος ἑαυτῷ, ἐπιμεληθῆναί μου δεόμενος. μισθὸν δ' αὐτῷ προὔθετο ὃν ἤλπιζε καὶ οὐπερ οἰχ ἥμαρτε, τὸ δι' ἐμὲ καὶ δι' ἐμοῦ καὶ ἄρχουσι συσταθῆναι καὶ βασιλεῦσι.*

An denselben Freund Leon Bardales, von welchem Johannes Bardales, der Empfänger des 10., 20. und 21. Briefes wohl zu unterscheiden ist, richtete Maximus Planudes noch den 32. Brief, in welchem er dem einflussreichen Freunde einen Schützling, Namens Theodosios, zur Berücksichtigung

seines Anliegens sehr eindringlich empfiehlt: *σοῦ γὰρ ἐθέλων τυχεῖν*, sagt er Z. 12 ff., *εἰς ἐμὲ καταπέφευγεν ὥσπερ εἰς ἄλλον σέ· ταὐτὸ δ' ἂν οἶμαι πάντως ἔγνω καὶ πρὸς σὲ κατέφυγεν ὥσπερ εἰς ἄλλον ἐμέ, εἰ παρ' ἐμοῦ τι τῶν ἐμοὶ δυνατῶν ἐδεῖτο τυχεῖν.*

Ist nun jener Leon Bardales sonst noch bekannt? Als wahrscheinlich an denselben gerichtet, führt Treu (S. 200) den 36. Brief des Nikephoros Chumnos an, mit Berufung auf Boissonade's Anecdota nova S. 43: *ὡς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ (Θεοδώρου τοῦ) Ξανθοπούλου πρὸς τὸν ὀρφανοτρόφον* und S. 44, wo er genannt wird *ὁ χριστὸς τὰ πάντα καὶ φιλάνθρωπος καὶ συμπαθὴς πτωχοτρόφος*. Ich glaubte es (a. a. O. S. 103) als höchst wahrscheinlich bezeichnen zu dürfen, wenn man in diesem Manne den Verfasser derjenigen ausdrücklich mit seinem Namen *Λέοντος τοῦ Βαρδάλη* versehenen Schriften sehe, welche Boissonade (Anecdot. graec. I. (Paris 1829), 2. Hälfte, Nr. 3—7) veröffentlicht hat: *Στίχοι ἰαμβικοὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν, Ἐπιτύμβιοι, Εἰς οἰνοχοεῖον ἀργυροῦν, Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μέγαν λογοθέτην τὸν Μετοχίτην* (den bekannten grossen byzantinischen Gelehrten, gest. 1332, den Lehrer des Nikephoros Gregoras), *Περὶ ἐπιρρημάτων*. Treu jedoch erklärt sich nicht davon überzeugen zu können, dass Leon Bardales, der Verfasser dieser Schriften, der nach Kantakuzenos (I, 118, 16) im Jahre 1321 *πρωτασηκρῆτις* und ein Vetter (*ἀνεψιός*) des Logotheten Metochites war, mit dem *ὀρφανοτρόφος* Leon Bardales, dem Freunde des Maximus Planudes, eine und dieselbe Person sei. Sehen wir uns daraufhin die in Betracht kommenden zeitlichen Umstände an.

Maximus Planudes kehrte von der venetianischen Gesandtschaftsreise mit seinem Freunde nach den ersten Monaten des Jahres 1297 nach Konstantinopel zurück. Der 5. Brief ist aber höchst wahrscheinlich im Jahre 1300 geschrieben. Denn einmal ist er einige Jahre nach den oben erwähnten, mit Leon Bardales zusammen überstandenen Leiden der venetianischen Reise verfasst, sodann bestimmter 4 Jahre nach seinem in dem-

selben Briefe (V, 71) berührten Aufenthalte zu Ephesus. In Ephesus kann Planudes öfter gewesen sein, nicht dagegen in den Jahren 1294 und 1295, nicht im Jahre 1297, in welchem er, wie wir gesehen, schwer krank war (er nennt im Anfang des 2. Briefes die Krankheit *ποδῶν νόσος*). Aber als er im Jahre 1296 auf einer Reise zum Philanthropenos (Brief 60) bis zum Mäandros vorgedrungen, verschiedene Städte besuchte, ist er sicherlich auch in Ephesus gewesen.

Aus diesen zeitlichen Verhältnissen scheint sich mir gegen die Annahme, dass beide Leon Bardales, von denen die Rede war, eine und dieselbe Person sind, kein stichhaltiger Einwand zu erheben. Vielmehr, will mich bedünken, weist gerade der bei aller Freundschaft doch so achtungsvolle Ton, den Maximus Planudes gegen Leon Bardales beobachtet (vgl. u. A. aus dem 32. Briefe Z. 6: *ὁ κραταιὸς ἡμῶν αὐτοκράτωρ . . . ἐμοὶ δίδωσι τὸ περὶ σὲ φίλτρον καὶ θάρρος ὑπομιμνήσκειν σε ταῦτα τὰ δίκαια, εἴ πού τις τύχοι ἐμοῦ δεόμενος καὶ δι' ἐμοῦ τῆς σῆς εὐμενείας ἐλπίζοι τεύξεσθαι*), und der Umstand, dass er von dem Kaiser 1296 als Gesandter in schwieriger Angelegenheit verwendet wurde, darauf hin, dass wir es mit einem ausgezeichneten kaiserlichen Beamten zu thun haben, der sehr wohl 1313 nach längeren treuen Diensten in höherem Alter zu der bevorzugten Stellung eines *πρωτασηκρῆτις* (protosecretarius) erhoben sein kann.

Am Schlusse des Briefes erwähnt der Schreiber — und diese Thatsache war es zunächst, die ich durch meine Mittheilungen a. a. O. S. 100 ff. der Beachtung empfehlen wollte — seine Boëthius-Uebersetzung. Die Stelle lautet (a. a. O. S. 12):

Ἐγὼ δὲ καὶ περὶ βιβλίου τινὸς ἀξιῶσαι βούλομαι· Βοήτιος ὄνομα τῷ βιβλίῳ. τοῦτο ἐγὼ μετήνεγκα μὲν ἐκ τῆς Λατίνων γλώττης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἔχρησα δὲ πρὸ ἐτῶν ἤδη που τεττάρων τῷ κατὰ τὴν Ἔφεσον ἰατρῷ ἐπιδημήσας ἐκεῖσε· ὁ δὲ λαβὼν οὐκέτι βούλεται ἀποδοῦναι, καὶ οὐκ οἶδα, τί καί φησι. σὸν οὖν ἂν εἴη δεῖξαι, ὡς οὐκ ἀγνώμων ὁ ἰατρὸς οὐδ' οὐδενὸς ἄξιος ὁ ‚πολλῶν ἀντ-

ἄξιος ἄλλων· μαρτυρούμενος εἶναι, οὐδ' ὅτι προαιρούμενος ἀδικεῖν ἐπὶ τοσόνδε τοῦ χρόνου τὸ βιβλίον παρακατέσχεν, ἀλλ' ὅτι τοῦ διακομίσοντος ἦν ἀπορία. πλὴν εἰ μέλλοι πρὸς ἡμᾶς τὸ βιβλίον ἐπανιέναι, μὴ θαλαττίῳ χρησάσθω ὀχήματι, μή που λάθωμεν πειραταῖς περιπεσόντες ἀντ' ἰατρῶν καὶ ἀνίατα τὸ κατ' ἐκεῖνο νοσήσωμεν· κοῦφον γὰρ οὐκ ἱππότῃ μόνον — παρέσται γὰρ βλέπειν —, ἀλλὰ καὶ πεζῷ τὸ φορτίον ἐκείνου καὶ ἴσως ἐγκόλπιον.

Gemeint kann, wie mir — ich wiederhole es — aus der ganzen Art der Anführung der übersetzten Schrift des Boëthius und deren Verleihung gerade an einen Arzt, geschlossen werden zu müssen scheint, nur die der „Consolatio" sein, nicht etwa die der vier Bücher „Differentiae topicorum". Maximus Planudes klagt über die Saumseligkeit und Rücksichtslosigkeit des Arztes, welchem er das Werk vor etwa vier Jahren bei seinem Aufenthalt in Ephesus geliehen — die Uebersetzung also gegen 1296 (nicht 1292) gefertigt — und spricht dem in Asien weilenden Freunde (Z. 43: *καὶ νῦν δέ σου κατὰ τὴν Ἀσίαν πρὸς ἀνταγωνιστὴν πικρότατον παρατεττομένου καὶ πράγματα ἔχοντος*) seine Wünsche betreffs der von ihm zu veranlassenden Rückbeförderung aus. Auch bei dieser Gelegenheit ist es die durch eigene unliebsame Erfahrungen gesteigerte Angst vor den Seeräubern, welche den Briefschreiber bestimmt, den Freund zu besonderer Vorsicht zu mahnen.

Wenn Treu (a. a. O. S. 202) mit Bezug auf die Boëthius-Stelle im Briefe die Erläuterung Piccolomini's *Di Boezio tradusse il Planude i libri de consolatione philosophiae e il libro de dialectica* als verfehlt bezeichnet, so hat er damit insofern gewiss Recht, als durch Planudes' Wortlaut die Beziehung auf die beiden genannten Schriften des Boëthius ausgeschlossen ist. Ich selbst lehnte die „Differentiae topicorum" aus einem ganz allgemeinen Gesichtspunkte ab. Dass sie nicht gemeint sein können, wird nunmehr durch die von Treu mitgetheilte Thatsache noch viel gewisser, dass die von ihm selbst oder Anderen eingesehenen Handschriften, die

Codd. Mediceus, Mosquensis, Parisinus 2830, Taurinensis, 2 Barocciani, 3 Monacenses den Namen des Uebersetzers in der Ueberschrift nicht aufweisen, der einzige, dem 14. Jahrhundert angehörige Codex Vaticanus 207 nicht den des Planudes, sondern *τοῦ ἀξιολογωτάτου κυρίου μαξίμου τοῦ ὁλοβώλου*. Ob nun aber Treu wirklich die „Consolatio philosophiae" als diejenige Schrift angesehen wissen will, deren Uebersetzung Maximus Planudes in jener Stelle erwähnt, ist aus seinen Worten wenigstens nicht mit voller Deutlichkeit zu entnehmen, wenn er im Anschluss an Piccolomini's Aeusserung fortfährt (S. 202): *de uno enim Boethii libro quem ex Latino in Graecum transtulerit Planudes hoc loco loquitur: vertit libros quinque de consolatione philosophiae. hac in versione quae insunt carmina edidit Car. Frid. Weber, Darmst. 1833, totam versionem E.-A. Bétant, Genev. 1871.* Meiner Meinung nach kann das genannte, in fünf Bücher zerfallende Werk des Boëthius ohne jedes Bedenken als ein einziges, einheitliches bezeichnet werden, und nur dieses ist, wie ich jetzt noch mehr als vorher überzeugt bin, von Maximus Planudes in seinem Briefe gemeint worden.

Die Uebersetzung liegt also in einer schönen, von dem Genfer Professor Bétant 1871 unter der Aufschrift *ΒΟΗΘΙΟΥ βίβλος ΠΕΡΙ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ἣν μετήνεγκεν ἀπὸ τῆς Λατίνων εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν ΜΑΞΙΜΟΣ ΠΛΑΝΟΥΔΗΣ* veröffentlichten Ausgabe vor (gr. Okt. 118 S. Berlin, Calvary). Nach Erwähnung der von Weber in Darmstadt 1833 besorgten Ausgabe der dichterischen Bestandtheile des Werkes theilt Bétant über die handschriftliche Grundlage seiner Veröffentlichung Folgendes mit: *Les manuscrits de cet opuscule de Planude ne sont pas rares. Fabricius en mentionne jusqu'à seize, dont huit dans la seule bibliothèque nationale de Paris. Le mien, que je dois à mes relations avec la Grèce, est un petit in 4° de 149 feuillets non paginés, écrit en caractères cursifs du quinzième siècle, sur papier vergé et rayé à l'ongle, d'après la méthode byzantine. Il est très-soigné et en général correct,*

surtout dans la partie prosaïque. Was die Handschrift noch sonst enthält, können wir an dieser Stelle übergehen. *Outre l'édition de Weber,* — fährt Bétant fort — *contenant, pour les morceaux en vers, la collation d'un manuscrit de Paris, faite par M. Hase, j'ai pu consulter, pour les mêmes morceaux, la collation d'un autre manuscrit également de Paris, exécutée par M. Boissonade, et qui m'a été communiquée par M. Egger, membre de l'Institut.* Bescheiden urtheilt der Herausgeber von seiner Leistung, dass ihm die wissenschaftlichen Hülfsmittel nicht in dem Masse zu Gebote gestanden haben, um allen etwaigen Ansprüchen zu genügen. Seine Mühe ist aber eine sehr dankenswerthe, und jeder Freund byzantinischer Studien wird ihm zustimmen, wenn er am Schluss seines Vorworts auf die Bedeutung der Uebersetzung des Planudes also hinweist: *J'ai pensé faire* — sagt er — *une chose agréable aux amateurs des études byzantines, en leur offrant un document nouveau et d'une incontestable valeur. Ils y trouveront, au milieu de nombreuses traces de décadence, un échantillon montrant à quel point les connaissances classiques s'étaient maintenues en Grèce jusqu'à une époque si voisine de la date néfaste, communément assignée à leur complet évanouissement.*

Wenn ich jenes Ergebniss auf einem kleinen Umwege abermals zu gewinnen und noch weiter als a. a. O. zu beleuchten und zu festigen mich bemüht habe, so meine ich, hat dieser Umweg zugleich noch manche andere werthvolle Erwerbung im Gefolge gehabt. Es ist eine Reihe von wichtigen Thatsachen, die auf das Leben des Maximus Planudes Bezug haben, berichtigt, bezw. neu ermittelt und sichergestellt und damit ein Beitrag geliefert worden zur Lebens- und Zeitgeschichte dieses verdienstvollen Mannes, die genauer kennen zu lernen sich wahrlich der Mühe verlohnt, zumal da wir hinsichtlich einer wirklichen, den Forderungen deutscher Wissenschaft entsprechenden byzantinischen Geschichte, im Besonderen auch der kirchlichen Kämpfe und Bewegungen und des geistigen Lebens im Allgemeinen wie Besonderen überhaupt noch in den Vorarbeiten stecken, auf vielen Gebieten sogar bis heute noch

nicht einmal ein Anfang gemacht worden ist. Ich denke da u. A. auch an höchst nothwendige sprachliche Untersuchungen und freue mich, dass William Fischer, der genaue Kenner der byzantinischen Geschichte, dessen hervorragender Leistungen auf diesem Gebiete ich früher schon gedacht (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXII, S. 305 ff.), die Philologen einmal mit dürren Worten auf grobe Unterlassungssünden ihrerseits aufmerksam zu machen Gelegenheit genommen hat. Bei Besprechung nämlich von Joh. Seger's Schrift „Byzantinische Historiker des 10. und 11. Jahrh. I. Nikephoros Bryennios" (München 1888) in Sybel's Hist. Zeitschr. (XXVII, 2. 1889, S. 375) erkennt er besonders den Untersuchungen desselben über die Sprache des Bryennios Bedeutung zu und erklärt sie für „eine um so dankenswerthere Beigabe, als wir gerade in dieser Beziehung über diese Epoche der byzantinischen Gräcität, wie über dieselbe überhaupt im Grossen und Ganzen doch noch recht sehr im Finstern tappen". „Denn", fährt er fort und dieses Urtheil unterschreibe ich, „unsere Philologen lieben es, die Schärfe ihres Geistes immer und immer wieder an ihrem Homer und Sophokles zu üben, die byzantinische Gräcität dagegen, ein noch sehr unbebautes Feld, ganz links liegen zu lassen, obgleich da wahrlich mehr Lorbeeren einzuheimsen wären als dort."

XX.

Zur Kritik der Apostelgeschichte.

Von

August Jacobsen,

Professor am Friedrichs-Werder'schen Gymnasium in Berlin.

Wie auf alttestamentlichem Gebiet, so bahnt sich erfreulicher Weise auch in verschiedenen Theilen des Neuen Testaments eine grössere Uebereinstimmung der Ansichten an. Vor allen anderen neutestamentlichen Schriften dürfte bald die Apostelgeschichte dem wissenschaftlichen Streit entrückt sein. Es wird nicht bloss die freie Composition der zahlreichen Reden in dieser Schrift und der hier und da eingeschalteten Briefe in immer weiteren Kreisen anerkannt, sondern man verständigt sich auch mehr und mehr über das Quellenmaterial, das dem Verfasser zur Verfügung gestanden haben wird, über sein schriftstellerisches Verfahren, über die verschiedenen Momente, welche ihn von dem Wege einer strenggeschichtlichen Darstellung, so sehr sie ursprünglich in seiner Absicht gelegen haben mochte, ablenkten, ihn hinderten, ein vollständigeres Bild des urchristlichen Zeitalters zu entwerfen. In den folgenden Zeilen wollen wir den gegenwärtigen Stand der Kritik dieser Schrift hinsichtlich der Quellen, besonders der ersten Hälfte, sowie der Anschauungen und Absichten des Verfassers, wie sie neben einigen anderen Umständen die Quellenbenutzung beeinflussen und den ganzen Charakter der Schrift bestimmen mussten, beleuchten.

1) Ich habe ja besonderen Anlass, mich über die jetzige Beurtheilung und Würdigung der Quellen des ersten Theiles der Apostelgeschichte zu freuen, da sie meinen Ausführungen

in der Programmabhandlung des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums: Die Quellen der Apostelgeschichte (Berlin, 1885) sich mehr annähert, als es unmittelbar nach dem Erscheinen jener Abhandlung meist der Fall war. Zuvor hatte schon Hilgenfeld u. A. mit Recht betont, dass, wie es dem Verfasser überhaupt an Vorgängern in der schriftlichen Aufzeichnung dieses Stoffes fehlte, so speciell im ersten Theil selbst der Nachweis von schriftlichen Vorlagen auf Schwierigkeiten stosse und hier schwerlich auf irgend welche sicheren Ergebnisse der Quellenuntersuchung zu rechnen sei (Einl. S. 603). Overbeck (De Wette's Comm. zur Apostelgesch. S. LVIII) konnte in wesentlicher Uebereinstimmung mit Zeller nur „ungefähre Resultate" in Aussicht stellen, wenn er auch noch recht hoffnungsvoll umfangreichere Vorlagen voraussetzen zu dürfen glaubte; zudem erklärte er ausdrücklich (LIX Anm.), dass die paulinischen Briefe, so viel noch erkennbar sei, nicht zu den Quellen der Apostelgeschichte gehören. Ich hatte dann im Gegensatz dazu nicht zwar, wie es zuweilen dargestellt worden ist, etwa durchaus das Vorhandensein und die Benutzung von vereinzelten mündlichen Ueberlieferungen und schriftlichen Aufzeichnungen bestritten (s. a. a. O. S. 8. 15), wohl aber im Wesentlichen selbständige Constructionen des Verfassers angenommen. Er trägt hier (act. 1—12), so lautete meine These, hauptsächlich mehr oder minder glückliche Combinationen vornehmlich im Anschluss an Notizen, die er in Pauli Briefen gefunden hat, zuweilen auf Grund von Nachbildungen, resp. Entlehnungen aus der evangelischen Geschichte vor (S. 8).

Besonders Holtzmann, Pfleiderer, Schmiedel, Weizsäcker u. A. haben meinen Ausführungen in vielen Punkten zugestimmt. So schrieb Schmiedel (Allgem. Oest. Lit.-Ztg. 1885, Nr. 18). „Von besonderer Wichtigkeit könnte der Nachweis werden, dass in den ersten 12 Capiteln alle glaubwürdigen Nachrichten den paulinischen Briefen entlehnt sind, zumal einzelne Kritiker sogar die Bekanntschaft des Autors mit diesen Briefen leugnen." Von Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 20 ff.) wird erklärt, dass eine Quelle, falls der Verfasser

hier eine solche benutzt haben sollte, sich nicht nachweisen lasse, dass die Erzählung eine ganze Anzahl von Zügen und Annahmen enthalte, welche offenbar frei entworfen oder evangelischen Berichten nachgebildet sind und zum Theil im Widerspruch mit der Geschichte stehen, dass nur wenig übrig bleibe, worauf sich eine wirkliche Geschichte dieser Zeit bauen lasse.

Sehr treffend führt er dann im Weiteren aus, dass die im ersten Theil der Apostelgeschichte vorgetragene Auffassung von der Gesammtlage noch entscheidender sei als die Bedenken gegen einzelne Abschnitte. „Es ist, als ob Apostel und Gemeinde der gesammten Judenschaft als die wahren Heiligen, als der Kern des Volkes beständig zur Schau gestellt und so anerkannt wären; sie geniessen allgemeine Verehrung. So mag sich diese Zeit aus weiter Ferne her angesehen haben, in den Augen eines Mannes, dem seine Gemeinde als das wahre Israel aus dem Judenthum hervorgegangen ist, und der sie selbst für praktische Zwecke der Apologie im Staate als das eigentlich berechtigte Judenthum darstellen will, der überhaupt die erste Zeit in jeder Weise sich idealisirt" (S. 22). Holtzmann, der sich über meine Abhandlung in dieser Zeitschrift (1885, IV) gleich ganz freundlich geäussert hatte, ist mir im Hand-Commentar zum N. T. Bd. 1 noch weiter entgegengekommen. „Sehr häufig liess Lucas, besonders was Einführung einzelner Redestücke (im Evangelium) betrifft, eine vollständig freie Darstellung nach Massgabe des Bildes, welches sich Vorstellungskraft oder Combinationskunst entworfen hatte, erkennen. Ein noch viel ausgiebigerer Gebrauch von diesen seinen eigensten Mitteln steht im 2. Buche zu erwarten, wo dem Verfasser so reichliche und zusammenhängende Quellen gar nicht vorlagen, sondern er in der Lage war, aus der mündlichen Tradition aus einzelnen abgerissenen Aufzeichnungen, wie sie in der Stephanusgeschichte, im Hellenistenabschnitt, in der mit Barnabas gemeinsam unternommenen Reise und in den geschichtlichen Notizen der Paulusbriefe vorlagen, sowie besonders der sog. Wirquelle ein Ganzes zu bilden"

(S. 310 f.). Er verkennt nicht, dass sich einzelne Ausführungen selbst im Ausdruck als Nachbildungen evangelischer Berichte zu erkennen geben (S. 319), er beschränkt die für den ersten Theil ausserhalb der Paulusbriefe noch vorausgesetzten schriftlichen Vorlagen, wenn er sie auch nicht ganz fallen lassen will, und bestätigt die oben citirte Bemerkung Hilgenfeld's, wenn er schreibt: Nirgends noch haben die auf Ausscheidung schriftlicher Quellen gerichteten Versuche zu ganz greifbaren und untereinander sich zusammenschliessenden Ergebnissen geführt. Ausgemacht ist nur soviel, dass der Verfasser den Act. 1 — 12 dargestellten Ereignissen viel ferner steht, als den später beschriebenen, was selbst durch die Wunderberichte bewiesen wird, u. s. w. Damit dürfte übrigens auch das Schicksal der jüngst wieder von Feine angestellten Untersuchungen (Jahrb. für prot. Theol. 1890. I) bezeichnet sein, die doch nicht gerade Durchschlagendes und Zwingendes enthalten und allzuweit gehende Schlussfolgerungen machen (so in Betreff der auf die Gütergemeinschaft bezüglichen Notizen). — Ausdrücke wie 1, 19 *Ἀχελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος* können auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein (Hilgenfeld, Einl. S. 603). —

Eine nähere Betrachtung des Inhalts der ersten 12 Capitel ergiebt unzweifelhaft, dass der Verfasser zwar hier wie überall begeistert für das göttliche Recht, für die unvergleichliche religiöse Bedeutung, für die volle politische Ungefährlichkeit des Christenthums eintritt, dass ein ansprechend erbaulicher Zug seine Ausführungen beherrscht, dass aber doch nur sehr Weniges hier vorliegt, wodurch unsere Kenntniss von den ersten Jahren nach Jesu Tod wirklich bereichert wird, — und darauf würde es ja doch wohl ankommen. Für einen Aufbau von so unerheblicher geschichtlicher Bedeutung brauchte der gewandte autor ad Theophilum kaum grössere Anleihen zu machen. Nun kommt aber noch hinzu, dass die Vergleichung dieser Ausführungen auf der einen Seite mit den paulinischen Briefen, auf der anderen Seite mit den ältesten Evangelien zu dem Resultate führt, dass der Inhalt des ersten

Theils der Apostelgeschichte zuweilen selbst dem wohlbezeugten geschichtlichen Verlauf der Ereignisse widerspricht. Das gilt z. B. besonders von den Angaben über den Aufenthalt der Apostel nach der Katastrophe in Jerusalem: die ältesten Evangelien lassen sie naturgemäss nach Galiläa zurückkehren, nur nach den lucanischen Schriften sollten sie in Jerusalem verblieben sein: bei dem engen Zusammenhang der beiden ersten Capitel der Apostelgeschichte ist diese Differenz von besonderem Gewicht. Wenn ich erklärte, dass Lucas eine Correctur an dem älteren synoptischen Bericht vorgenommen (wie vornehmlich Luc. 24, 6 ersichtlich wird), so constatire ich mit Genugthuung, dass Weizsäcker u. A. ganz meiner Auffassung beigepflichtet haben und dass Holtzmann nicht mehr (Hand-Comm. 1, S. 328 f.) so sicher wie früher (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, S. 443) behauptet, dass die Quelle des ersten Theils der Apostelgeschichte auch noch in das Evangelium hinabreiche. — Dasselbe gilt nach ziemlich allgemeinem Zugeständniss von der act. 11, 27 ff. erwähnten Reise Pauli nach Jerusalem, auf Veranlassung des (wohl aus der Wirquelle herbeigezogenen: so Jacobsen, Pfleiderer) Propheten Agabus, ferner dürften die Angaben über die Entstehung und die Entstehungszeit der christlichen Gemeinden ausserhalb Jerusalems als ungeschichtlich zu bezeichnen sein (Jacobsen S. 12, Weizsäcker S. 17), nicht minder die Mittheilungen über die Beziehungen, welche in den ersten Zeiten zwischen Christen und Juden bestanden.

Darf man nun bei der Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit, bei der Unzuverlässigkeit und Unrichtigkeit der Darstellung auf besondere Quellen, gar auf weiter zurückliegende, umfangreichere Quellen schliessen? Was würde überhaupt dadurch gewonnen, dass man ungenaue Mittheilungen einer anderen Quelle zuweist, da sie ja immer noch um nichts weniger der Aufklärung bedürften? Drängt sich nicht von selbst die Vermuthung auf, dass auch schon für den Verfasser der Apostelgeschichte dieser Zeitraum im Wesentlichen in ein ziemlich undurchdringliches Dunkel gehüllt war, so dass er im Inter-

esse einer anschaulicheren, pragmatisch zusammenhängenden Darstellung zu Combinationen, zu freieren geschichtlichen Constructionen übergehen musste: eine Vermuthung, welche durch die Aufhellung des lucanischen Verfahrens, wie sie von mir gegeben ist, wesentlich bestätigt wird. Er beschränkt sich mit anerkennenswerther Zurückhaltung und Vorsicht auf das Nothwendigste, auf die Ausführung der unentbehrlichsten Verbindungslinien, wie ja eben der dürftige Geschichtsinhalt des ersten Theiles zeigt.

Die Beobachtung der Beziehungen, welche sich trotz einiger Differenzen zwischen den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte zeigen, führten mich auf die Vermuthung, dass jene Briefe hauptsächlich die Fundstätten sind, aus denen der autor ad Theophilum sich einige Kenntniss über die Anfänge der christlichen Kirche hergeholt hat: mehr und mehr ist mir's zur Gewissheit geworden. Ich erinnere an die verschiedenen wörtlichen Entlehnungen, die freilich um so weniger zahlreich sind, als die Briefe ja natürlich gar keine fortlaufende Vorlage für ein Geschichtswerk sein konnten, — ich erinnere daran, wie der Verfasser selbst kein Bedenken trägt der älteren synoptischen Darstellung zu widersprechen, um nur leichter nach den Voraussetzungen, welche Pauli Briefe in Betreff der Jerusalemer Gemeinde an die Hand geben, erzählen zu können, — ich erinnere daran, dass des Verfassers Kenntniss hier im Wesentlichen durch Pauli Mittheilungen begrenzt wird: besonders bezeichnend ist, dass Petrus, der am Ende des 1. Theils der Apostelgeschichte aus dem Gesichtskreise des Verfassers zu entschwinden scheint, ganz unerwartet und unvermittelt nur noch einmal, während des Concils, hervortritt, entsprechend der Darstellung von Gal. 2, — ich erinnere daran, dass in den Hauptparallelen zwischen Pauli Briefen und den Acten das Uebereinstimmende die Differenzen überwiegt und dass die Differenzen in dem schriftstellerischen Verfahren des Lucas ihre Erklärung finden. Gewiss hätte Lucas noch viel mehr aus den paulinischen Briefen verwenden können (Holtzmann, Pflei-

derer u. A.), aber die Nichtbenutzung einzelner Theile hat doch hier keine besondere Beweiskraft und wird weiter unten noch aufgehellt werden. Zur ausdrücklichen Erwähnung der Briefe aber oder gar zur Berichterstattung über ihre Entstehungsverhältnisse (Holtzmann, Loman, Steck u. A.) scheint mir kaum in dem lucanischen Unternehmen eine dringlichere Veranlassung gewesen zu sein.

Die sonst der Apostelgeschichte eigenthümlichen Mittheilungen im ersten Theil, wie etwa die über Matthias, Barnabas, Ananias und Sapphira, die Hellenisten, Stephanus, Philippus in Samaria, Simon Magus, Jacobi Tod erregen insofern noch einige Anstösse, als sie hie und da durch alttestamentliche Stellen oder durch die in grösserem Umfang quellenmässigen Ausführungen des zweiten Theils veranlasst sein könnten: der Verfasser hat ja oft spätere Mittheilungen selbst schon von weiter Hand vorbereitet (nicht immer, z. B. die Wandlung im Verhalten der Brüder Jesu nicht). Auffällig bleibt auch bei der verhältnissmässig geringen Anzahl von Namen die Wiederholung einzelner Namen.

Trotzdem behält auch dieser erste Theil der Apostelgeschichte seine hohe Bedeutung nicht bloss für die Würdigung der Zeit, aus der heraus und für die er geschrieben ist, sondern auch um des echt christlichen Gepräges willen, das ihn auszeichnet, aber wir werden uns nicht über den historischen Werth dieser Mittheilungen täuschen dürfen und wir werden uns dabei beruhigen müssen, dass vielleicht auf Grund immer tieferer Forschungen in den Evangelien, in den paulinischen Briefen, in der Apokalypse eine lebendigere Anschauung von den Anfängen der christlichen Gemeinden, auf die uns ursprüngliche directe Zeugnisse nicht hinführen, gewonnen werden kann. Unmöglich ist es ja sicher nicht, dass unserer Zeit die historische Reconstruction noch besser gelingt als dem autor ad Theophilum.

Es bedarf hier nur einer kurzen Andeutung darüber, dass für den zweiten Theil bedeutsame, ursprüngliche, zuverlässige, umfangreichere Quellen verwendet sind. Von höchstem Gewicht

ist die sog. Wirquelle, welche jetzt auch von Wendt besser gewürdigt wird. Auch Sorof trennt in einer sorgfältig geschriebenen Studie „Die Entstehung der Apostelgeschichte“ (Berlin 1890) die Verfasser der Apostelgeschichte und der Wirquelle, er kommt aber mit künstlichen Erklärungen zu der zwar neuen, doch unhaltbaren Hypothese, dass der „dem Judenchristenthum näher stehende“ Timotheus eine echtlukanische Schrift überarbeitet und aus seinen Erlebnissen und einer Petrusquelle Zusätze gemacht habe: jedenfalls müsste der Inhalt dann vielfach reicher und zuverlässiger sein. — Daneben macht sich eine weitergehende Verständigung über die Benutzung einer Barnabasquelle (Holtzmann, Schmiedel, Jacobsen u. A.) und über die gelegentliche Einmischung sagenhafter Züge Seitens des Lucas geltend.

2) Je lückenhafter, je unzuverlässiger sich die Zeichnung erwies, welche der Verfasser der Apostelgeschichte entworfen hat, desto weniger konnte der alte apologetische Standpunkt der Beurtheilung festgehalten werden. Die Apostelgeschichte ist aber keineswegs eine flüchtige Sammlung mehr oder minder genauer Mittheilungen, „keine blosse Zusammenstellung gar zu vieler Quellenschriften“ (Hilgenfeld, Einl. S. 574): durchgehends offenbart sich ein einheitlicher, zielbewusster Geist. An die Stelle der harmonischen Kunststücke, der unbedingten Bewunderung und Verherrlichung der lukanischen Acten ist daher unter stets wachsender Zustimmung die ernste Untersuchung über den Charakter und die Tendenz dieser Schrift, über die Anschauungen, Absichten, praktischen Zwecke des Verfassers, über die bewussten und vielleicht auch unbewussten Modificationen des Stoffes getreten. Ich gebe in weiterem Umfang als früher eine bestimmte Tendenz der Apostelgeschichte zu, muss aber daneben nochmals den Factor des Unbewussten nachdrücklich betonen.

Früher behauptete man allzu ausschliesslich die paulinisch-conciliatorische Tendenz dieses Buches (Baur, Schwegler, Zeller) oder man liess einseitig das Conciliatorische fallen (Ritschl, Overbeck) und „kam zu einem ganz entarteten

Paulinismus der Apostelgeschichte, wogegen Hilgenfeld mit Recht Einsprache erhob (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871. 72. Einl. S. 576 f.). Richtig war freilich auf dieser Seite die Beobachtung, dass die spätere Zeit den ganzen Paulus, etwa z. B. seinen Gesetzesgegensatz nicht mehr, am wenigsten in ursprünglicher Schärfe erkannte und verstand, auf der anderen Seite ist die Erkenntniss ausgleichender Bemühungen, der Annäherung der beiden Parteihäupter (weniger aus innerchristlichen Gründen als in der Absicht, vor der heidnischen Welt in geschlossener Einheit zu erscheinen) von der höchsten Bedeutung geworden. „Harmonisirende Behandlung der beiden Apostelbilder", ein gewisser Parallelismus[1]), der die ganze Darstellung beherrscht, Beseitigung der Züge, welche den Eindruck der Einmüthigkeit stören, „Tilgung aller das Idealbild der Kirche beeinträchtigenden Schatten" wird immer allgemeiner anerkannt (Holtzmann, Wendt u. A., auch Steck trotz der abweichenden Beurtheilung des Verhältnisses der Apostelgeschichte zu Pauli Briefen). Manche innere Kämpfe und Gegensätze, an die spätere Generationen nicht erinnert zu werden brauchten, waren in jener Zeit, wo das Heidenchristenthum sich zum Katholicismus entwickelte, schon überwunden.

Dazu sind nach und nach noch andere Momente von nicht geringerem Gewicht gekommen, besonders die entschieden antijüdische Haltung und Polemik (Jacobsen, Pfleiderer u. A.) und die unverkennbar auf die heidnische Welt, zumal die heidnische Staatsgewalt berechneten politischen Züge. Während durch jenes Moment der Irrthum des einseitigen irenischen Tendenzstandpunktes erwiesen wird, könnte dieses Moment zu einer bestimmteren Fixirung der Abfassungszeit führen. „Ein Werk, welches die Vertheidigung des Christenthums vor der römischen Staatsgewalt so sehr zum ausgesprochenen Zweck hat, welches in den verschiedenen Gerichtsscenen förmlich

[1]) Beachtenswerth erscheint mir der Hinweis auf die Zeitnähe der parallelen Lebensbeschreibungen Plutarch's (Holtzmann, Hand-Com. 1, S. 312).

Muster aufstellt für das correcte Verfahren der römischen Beamten bei ordentlichen Anklagen oder tumultuarischen Pöbelexcessen oder Denunciationen gegen Christen, ein solches Werk kann unmöglich vor der Regierung Trajan's geschrieben sein, unter welcher diese Fragen erstmals praktisch wurden." (Pfleiderer, S. 613.)

Zu wenig Beachtung aber haben einige andere Bemerkungen bis jetzt gefunden. Ich habe wiederholt darauf hingewiesen, dass es wirklich nicht so leicht war, die zerstreuten Notizen in den paulinischen Briefen zu verwenden, das darin enthaltene historische Material zu entfalten, und dass dieser Schwierigkeit gegenüber und gegenüber so manchen anderen Schwierigkeiten, welche ein erster Versuch bedingte, die Gefahr bestand, die Gefahr nicht vermieden ist, unabsichtliche Versehen herbeizuführen, unbewusste Aenderungen vorzunehmen. Wenn diese oder jene Notiz des Paulus nicht benutzt ist, so kann man nicht gleich mit voller Sicherheit sagen, das hat er nicht gewusst oder das hat er nicht benutzen wollen. Ja, wenn sich im Evangelium Lucä bei der Benutzung der älteren Synoptiker auffällige Versehen herausstellten und sogar in unserer Schrift der Verfasser sich widerspricht, doch selbstverständlich unabsichtlich widerspricht (s. act. 9, 7 und 22, 9), so begreife ich nicht das ängstliche Bemühen, unter allen Umständen irrthümliche Auffassung und Verwendung einer paulinischen Notiz auszuschliessen. An einigen Stellen erscheint mir die Annahme solcher Versehen als durchaus gesichert, an anderen als höchst wahrscheinlich.

Die irrthümliche Erzählung von der Wirksamkeit Pauli in Damaskus unmittelbar nach der Bekehrung und von der bald darauffolgenden Flucht erklärt sich vollständig und allein aus der Verschmelzung des Bekehrungsberichtes mit Bemerkungen, die Paulus über einen zweiten Aufenthalt in Damaskus gemacht hat. Die Erwähnung der Collecte, welche Paulus nach Jerusalem überbracht hat, ist unzweifelhaft in Folge einer Verschiebung am Ende vom 11. Cap. erfolgt und demzufolge später so ziemlich übergangen. Solche Verschiebungen stehen ja nicht

vereinzelt in den lukanischen Schriften da: an dieser Stelle giebt Pfleiderer durchaus die Möglichkeit einer Antecipation zu. Für wahrscheinlich halte ich z. B., dass die Darstellung Pauli vom Streit mit Petrus in Antiochia Einfluss auf die Darstellung act. 11, 3 gewonnen hat.

Nur bei Erwägung aller dieser Umstände kommt die lukanische Darstellung in die rechte Beleuchtung. Uebrigens betone ich noch einmal, dass Lucas, der freilich nicht die ernsten kritischen Nachprüfungen seines Berichtes in späteren Jahrhunderten vorausahnen konnte, sein Möglichstes gethan hat. Es war ja nicht seine Schuld, dass kein fest und klar bestimmtes Bild von der ersten apostolischen Zeit überliefert war, dass das Christenthum auf dem Wege zu einer Weltstellung eine so schwer zu erfassende, grossartige Entwickelung bereits zu der Zeit durchgemacht hatte, als der erste Versuch gemacht wurde, die Wirksamkeit der Apostel Jesu darzustellen.

3) Zum Schluss möchte ich noch verschiedene Einzelheiten erwähnen.

a) Ich hatte (a. a. O. S. 26) bemerkt, dass der Prolog des Lucasevangeliums nicht bloss auf das dritte Evangelium, sondern auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen, als eine Einleitung zu beiden Schriften zu betrachten sei. Zu meiner Freude thun das auch Holtzmann, Pfleiderer u. A. Die Zusammengehörigkeit beider Schriften, die Identität des Verfassers der einen und der anderen Schrift kann ja als durchaus gesichert gelten: für das dritte Evangelium allein konnte aber kaum eine grössere Anzahl von Quellen benutzt sein, und nicht minder ist besonders aus den Modificationen der evangelischen Geschichte, die mit Rücksicht auf die Apostelgeschichte ausgeführt sind, ersichtlich, dass der Verfasser bei Abfassung des Evangeliums die Fortsetzung seines Berichts über die von den anderen Synoptikern gezogenen Grenzen hinaus geplant hatte. So können, so müssen wir denn die *πολλοί* (Luc. 1, 1) nicht bloss auf die beiden ersten Synoptiker und etwa noch eine aussercanonische Evangelienschrift (Hilgenfeld, Einl.

S. 567), sondern auch auf Paulus, auf die Verfasser der Barnabas- und der Wirquelle beziehen.

b) Noch immer wird über die Wohnsitze der galatischen Gemeinden gestritten. Mit Hilgenfeld's witziger Bemerkung (Einl. S. 251) ist der Streit nicht abgethan (s. Steck, Gal. br. S. 29). Ich möchte ein besonderes Gewicht darauf legen, dass nach des Verfassers deutlicher Absicht die galatischen Gemeinden auf der sog. ersten Missionsreise Pauli gegründet sind, da ja die enthusiastische Aufnahme, welche Paulus bei den Galatern gefunden (Gal. 4, 14), unverkennbar nachklingt in der Erzählung der Lystrauer Vorgänge (act. 14, 11 ff.), nicht minder der unerwartete Umschwung der Stimmung. Auf die Reihenfolge, in der die einzelnen Landschaften genannt werden, darf bei dem aus Luc. 17, 11 ersichtlichen Verfahren des Verfassers kein zu grosser Nachdruck gelegt werden. Besonders bedauert habe ich, dass Wendt (in der neuesten Auflage des Meyer'schen Comm.) wieder aus den Reihen derer, welche die Identität der galatischen Gemeinden mit den Gemeinden Pisidiens und Lycaoniens annehmen, ausgetreten ist. Der angegebene Grund, Paulus hätte dann Gal. 1, 21 neben Syrien und Cilicien auch Galatien erwähnen müssen, erscheint mir wenig zureichend (ebenso Sorof, S. 20 f.), — Paulus deutet ja nur das nächste Ziel nach der Abreise von Jerusalem an und brauchte ja wohl seinen Gemeinden nicht zu sagen, dass er auch bei ihnen gewesen sei. — Die Bedeutung dieser Frage für die Beurtheilung des Tendenzcharakters der Apostelgeschichte braucht hier nicht hervorgehoben zu werden (s. Jacobsen, S. 17 f.).

Meine Vermuthung, dass in der lukanischen Ueberlieferung die grossartige Begeisterung, welche Paulus zuerst bei den Galatern fand, in Erinnerung an die Sage von Philemon und Baucis dargestellt sei, nimmt Pfleiderer an, er fährt aber fort: „an der Geschichtlichkeit der durch jüdische Hetzereien herbeigeführten lebensgefährlichen Steinigung des Paulus in Lystra haben wir keinen Grund zu zweifeln, da ein derartiges Erlebniss von Paulus selbst (2 Cor. 11, 25) erwähnt wird"

(S. 576). Ich bemerke dagegen, dass dieser tragische Schluss nicht zu der von Paulus gezeichneten Situation passen würde: das konnte — die Identität der beiden betreffenden Vorgänge angenommen — in Lystra auf der ersten Reise nicht geschehen sein. Etwas Anderes ist es, dass der Verfasser an jene Stelle gedacht und sie hier (einmal wieder) versehentlich herangezogen haben mag.

c) Ueber den Schluss der Apostelgeschichte bemerkt Holtzmann (S. 427): „Mit dem Hinweis auf das im Mittelpunkt der Welt aufleuchtende Licht der Heiden schliesst der Bericht nicht ohne sichtliche Genugthuung. Sein Zweck ist erreicht, zu zeigen, dass der Christenglaube das wahre Judenthum sei und alle Rechte desselben anzusprechen habe, dass aber auch seine Unschuld Anfangs von allen Staatsbehörden anerkannt worden sei. Was allein noch übrig war, das Ende des Paulus, liess sich, von mangelnder Parallele (mit der Geschichte des Petrus) abgesehen, zu gleichem Behufe nicht mehr verwenden, musste vielmehr, wenn es berichtet werden sollte, zu einer Anklage gegen die Staatsgewalt werden, was weder im Allgemeinen räthlich, noch im vorliegenden Falle zweckentsprechend gewesen wäre.“ (So auch Hilgenfeld, Overbeck, Pfleiderer, Weizsäcker u. A.) Man wird sich ja bei diesen Ausführungen beruhigen können, trotz alle und alledem bleibt aber der Schluss dieser Schrift abrupt und befremdlich. Darum möchte ich doch nochmals die Frage zur Erwägung stellen, ob nicht etwa, wie der kurze Schlussbericht des Evangeliums in den Acten in erweiterter Gestalt wiedererscheint, so auch hier eine Erweiterung der kurzen Andeutungen am Ende der Acten in einer dritten Schrift geplant gewesen sein sollte. Schon der ziemlich gleiche Umfang beider lukanischen Schriften legt die Vermuthung nahe, dass auch in den Acten der Verfasser zuletzt nur dadurch zu gedrängterer Darstellung gezwungen wurde, dass die zweite Buchrolle zu Ende ging (s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888. S. 134 f.). Die „Form des Schlusses“ erinnert, wie Holtzmann richtig bemerkt, (S. 427) an Luc. 24, 53 und dürfte um so mehr

auch hier nur als vorläufiger Schluss gelten. Wie viel war noch zu entfalten: der zweijährige Zeitraum, in dem Paulus ungehindert wirkte, die Erinnerungen an die römische Gemeinde! Wie viel war nach dem ursprünglichen Programm (Luc. 1, 1—4 — — *τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* — —) aus einem vielleicht noch 5 Decennien umfassenden Zeitraum bei immer erweitertem Schauplatz hinzuzufügen! Ja, unsere Schrift selbst weist 1, 8 (*καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*) über sich hinaus, denn es ist doch wohl nicht Italien die Endstation (trotz Clem. Rom. Cor. 5, 7), sondern unserem Verfasser schwebte wohl das schon von Paulus in's Auge gefasste Ziel (Röm. 15, 24) vor. Und alles das hätte am Ende unser gewandter Schriftsteller, der ja auch sonst nicht in erster Linie Vollständigkeit erstrebt, erzählen können, ohne bedenkliche Anstösse zu erregen.

Doch, wie dem auch sein mag, ich hoffe zuversichtlich, dass über die noch bestehenden Differenzen weitere Verständigung erzielt werden wird.

XXI.

Dionysische Lesarten.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Wie sehr der griechische Wortlaut der Schriften des Dionysios von Rhinokolura, des fälschlich sogenannten Areopagiten, durch umfassende und planmässige Erforschung und Heranziehung der handschriftlichen Ueberlieferung noch der Besserung und Richtigstellung bedürftig sei, glaube ich an mehreren Stellen der in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchun-

gen" (Altona und Leipzig, 1889), S. 25—77 veröffentlichten, „Dionysios von Rhinokolura" überschriebenen Abhandlung im Anschluss an Franz Hipler („Dionysius der Areopagite", Regensburg 1861), dessen Ergebnisse vertheidigend und weiterführend, gezeigt zu haben. Ich wies mit ihm auf die syrische Uebersetzung der Schriften des Dionysios als auf ein beachtenswerthes Mittel hin, dem ursprünglichen Wortlaut des Schriftstellers, besonders an einigen schwierigen, durch die getrübte Ueberlieferung der folgenden Jahrhunderte augenscheinlich verderbten Stellen auf die Spur zu kommen. Mit Hipler sprach ich (a. a. O. S. 37) den Wunsch aus, dass unsere dionysischen Untersuchungen einem der vielen deutschen Orientalisten Anlass geben möchten, die syrischen Uebersetzungen des Dionysios entweder vollständig oder doch in ihren wichtigsten Theilen zu veröffentlichen und damit eine so wichtige Quelle zur Berichtigung des bisher so vernachlässigten dionysischen Textes zu eröffnen. Unser Wunsch ist durch P. de Lagarde's unermüdliche, wenn auch leider oft nicht nach Gebühr gewürdigte wissenschaftliche Fürsorge hinsichtlich der berühmten, viel angefochtenen Stelle des Dionysios „De divinis nominibus" III, 2 erfüllt worden. Zum besseren Verständniss des Folgenden schalte ich hier nur das hauptsächlich in Betracht kommende Stück der Stelle nach der Corder'schen Fassung ein: *ἐπεὶ* (Subject ist Hierotheos) *καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις* (*ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν — παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης — εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θείαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας*) *πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν.* P. de Lagarde hat nämlich E. W. Budge beauftragt, ihm jene Stelle aus drei Handschriften des brittischen Museums (Add. 12 151, 96; 12 152, 110; 14 539, 59) auszuschreiben und hat sie nun in

seinen „Mittheilungen", Bd. IV (Göttingen 1891), S. 19 u. 20 in vollem Wortlaut nebst abweichenden Lesarten zum Abdruck gebracht. Dass die syrischen Uebersetzer, wenn auch noch so eifrige und gelehrte Leute, doch eben auch nur fehlsame Menschen waren, die von dem jeweiligen Zustande ihrer griechischen Vorlagen durchaus sich abhängig erweisen (ja denen, wie ich in meinen „Ges. patrist. Untersuchungen" an mehreren Stellen, S. 123 und S. 163, hervorgehoben, besonders in der Wiedergabe griechischer Namen die schlimmsten Entstellungen unterlaufen konnten), wird durch P. de Lagarde's Mittheilungen in lehrreicher Weise bestätigt. „Der Syrer," sagt er (a. a. O. S. 20), „liest nicht θείαν, sondern θέαν, nicht σήματος, sondern σώματος; den ἀδελφόθεος hat er wie unsere Drucke." Sehen wir uns diese Lesarten etwas genauer an.

Die erste Lesart θέαν statt θείαν, welch letzteres zu meinem lebhaften Bedauern aus Hipler's Anführung der Stelle auch in mein Buch (S. 32 und in deutscher Fassung ebendaher S. 46) übergegangen, ist unbedingt richtig und wird sicherlich bei genauerer Durchforschung der griechischen Handschriften auch irgendwo wieder gefunden werden, wie es die ersten Herausgeber thatsächlich in der von ihnen für den Druck zu Grunde gelegten Handschrift gelesen haben. Jedenfalls boten, wie Albert Jahn in seinem überaus gründlichen, für die Dionysios-Forschung unentbehrlichen Werke „Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysios, dem sogenannten Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors" (Altona und Leipzig, 1889) genau verzeichnet, schon die 1516 zu Florenz erschienene Juntina, die editio princeps der Werke des Dionysios, und auch die Venediger Ausgabe von „De mystica theologia" und „De divinis nominibus" vom Jahre 1538 die richtige Lesart θέαν statt des seit Corder's Ausgabe (Antwerpen 1634 und Venedig 1755/56) eingeschlichenen, fehlerhaften θείαν, „was neulich nicht zu wiederholen, noch zu beschönigen war" (S. 40). Betreffs dieses platonischen Wortes θέα, welches für das gleichwerthige θεωρία gewählt wird, verweist uns Jahn auf Ast's

Lexicon Platonicum II, 54 und seinen „Methodius Platonizans", S. 49, n. 304, desgl. auf Dionysios' EH. 2, 1. 167c: *Καί μοι μηδεὶς ἀτέλεστος ἐπὶ τὴν θέαν ἴτω.* 4, III, 1. 216d: *πρὸς τὴν ἐκείνων θέαν.* DN. 3, 2. 343b: *τὴν αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν.*

Bedauerlich ist, dass der Syrer *σώματος* und nicht *σήματος* gelesen. Die Stelle zeigt, wie hoch hinauf in das christliche Alterthum derartige Textverderbnisse reichen. Es muss unbedingt *σήματος* heissen, was der für uns älteste Zeuge, dessen Aeusserung älter ist als irgend eine der bis jetzt bekannten griechischen Handschriften, Abt Hilduin von St. Denis in seinem 836 verfassten Werke „Areopagitica" auf Grund der von Kaiser Michael dem Stammler dem Könige Ludwig 827 übersandten kostbaren, leider verloren gegangenen Handschrift der Werke des Dionysios in Wirklichkeit gelesen hat. Hipler hat dies aus dem Wortlaute des Abtes philologisch durchaus sicher erschlossen, worauf ich (a. a. O. S. 34. 35) mit besonderem Nachdruck hingewiesen habe. Ich bin fast überzeugt, dass auch diese Lesart bei genaueren Nachforschungen handschriftlich bestätigt werden wird. Die syrische Uebersetzung kann in dieser Hinsicht für uns unmöglich massgebend sein. Sie ist dies ebenso wenig aber auch bei der letzten von P. de Lagarde angeführten Lesart.

Obgleich der Syrer *ἀδελφόθεος* las, und P. de Lagarde (a. a. O. S. 20) empfiehlt, „ehe man über *ἀδελφόθεος* aus der Theorie der griechischen Wortbildung urtheilt, aus Estienne und Du Cange zu lernen, was *ἀδελφόθεος* im Leben bedeutete": so glaube ich doch, der angeführten gelehrten Männer Belehrung in allen Ehren, mich auf dem richtigen Wege befunden zu haben, als ich mit Hipler zuerst in meinem Aufsatz „Dionysiaca" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 300—333), sodann in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchungen", besonders S. 35—38 der Missbildung des Wortes *ἀδελφόθεος* zu Leibe ging und aus der Fassung des griechischen Wortlauts der Stelle auf die Worte *ἀδελφός σου*, mit Beseitigung der zu bestimmt erkennbarem Zweck

eingeschwärzten Worte *Ἰάκωβος καὶ* vor *Πέτρος* als ursprünglich von Dionysios geschrieben zu schliessen mich für berechtigt erachtete. Für diese meine philologische Schlussfolgerung, deren Uebereinstimmung mit anderweitigen geschichtlichen Nachrichten ich (S. 38 ff.) einleuchtend gezeigt zu haben denke, konnte ich keine bessere Bestätigung finden als durch die von mir erstmalig in einem Nachtrag zu jenem meinem Aufsatze in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 512 gegebene, darauf in meinem Buche (S. 36) wiederholte belangreiche Mittheilung Hipler's (Bd. III des Kaulen'schen Kirchenlexikons, Freiburg 1884, S. 1790), dass der älteste Wiener Majuskelkodex statt des vielbesprochenen und, wie wir jetzt durch P. de Lagarde erfahren, auch von dem Syrer bezeugten *ἀθελφόθεος* deutlich *ἀθελφός* liest. Auch hier bleibt also der syrische Uebersetzer hinter der besten Ueberlieferung des griechischen Wortlauts zurück; er wird es — was ich nicht weiss — vielleicht auch an der gleichfalls viel erörterten Stelle Epist. VII, 2 thun und mit der schlechten Ueberlieferung *τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονίας ἐκλείψεως* lesen an Stelle des, wie Hipler an derselben Stelle S. 1790 angiebt, von der ältesten, dem neunten Jahrhundert angehörigen Pariser Handschrift in deutlichen Majuskeln überlieferten *ἐκλάμψεως*.

Ich habe diese aus der von P. de Lagarde mitgetheilten syrischen Uebersetzung einer der wichtigsten Stellen des Dionysios sich ergebenden Lesarten hier zusammengestellt und sie an der hauptsächlich in meinen „Patrist. Untersuchungen" gegebenen philologischen Behandlung des griechischen Textes und an dessen Ueberlieferung gemessen und gewogen, aber, wenigstens zwei derselben, zum Zweck wissenschaftlichen Fortschritts in der Dionysios-Frage als zu leicht befunden. Wenn P. de Lagarde (a. a. O. S. 20) alle jene von Dionysios erwähnten Namen, Gaius, Titus, Carpus, Jacobus, Petrus, Bartholomäus, Clemens, Elymas, Simon, „wie die Namen des vor Karl dem Grossen versammelten Kreises von Gelehrten" verstanden wissen will, d. h. als „Masken, unter denen sie ihre Gegner bezeich-

neten", und von der sorgsamen Vergleichung der Handschriften Belehrung darüber erhofft, ob diese seine Vermuthung richtig sei, so kann ich des ausgezeichneten Forschers Hoffnung und Wunsch, dass endlich einmal jene wissenschaftlich so dringliche philologische Aufgabe in Angriff genommen werde, nur aufrichtig theilen. Auch ich erhoffe von der Durchforschung der Dionysios-Handschriften das Beste, vermuthe aber, dass jene seine Annahme betreffs der Namen sich nicht bewähren dürfte. Ich glaube vielmehr mit einiger Zuversicht, dass die erneute, vorurtheilsfreie Prüfung des bisher von Hipler und mir Geleisteten in Verbindung mit sorgfältiger Beachtung des gesammten hierher gehörigen Schriftthums und der in ihm beschlossenen, Ausschlag gebenden Beweismittel die wissenschaftliche Haltbarkeit und Zuverlässigkeit unseres Verfahrens befestigen und bestätigen wird.

Anzeigen.

Hand-Commentar zum Neuen Testament, bearbeitet von H. J. Holtzmann, R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel, H. v. Soden. Dritter Band. Zweite Abtheilung. Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jacobus, Judas, bearbeitet von H. v. Soden. Freiburg i. B. 1890. gr.-8. VIII und 182 S.

Von diesem Hand-Commentare zum N. T. ist Bd. I, Abtheilung 1—3, H. Holtzmann's Erklärung der Synoptiker, 1889, sofort angezeigt worden in dieser Zeitschrift, 1889. IV, S. 494—501. Der erste Band ist vollständig geworden durch das Erscheinen der 4. Abtheilung, nämlich H. Holtzmann's Erklärung der Apostelgeschichte (1889), welche ich desshalb nicht eingehend bespreche, weil die Vorzüge seiner Arbeiten hinlänglich bekannt sind, und weil ich hier noch mehr, als bei den Synoptikern, mit ihm einig bin.

Lange nicht so kann ich mich einverstanden erklären mit H. v. Soden's Bearbeitung des Hebräerbriefs, der Briefe des Petrus, Jacobus, Judas. Nicht als ob ich dessen freien Forschergeist

und sorgfältige Arbeit verkennte, wohl aber, weil sein Forschertrieb ihn doch mehrfach zu gar zu paradoxen und unhaltbaren Ansichten führt.

Dass der Brief an die Hebräer an Nicht-Hebräer gerichtet sei, hat v. Soden schon in den Jahrbüchern für prot. Theologie 1884, S. 435 f., ausgeführt und wesentliche Zustimmung gefunden bei O. Pfleiderer (Urchristenthum, 1887, S. 620 f.). Ohne sich an meine Bestreitung dieser Ansicht (in dieser Zeitschrift 1888. IV, S. 421 f.) zu kehren, trägt v. Soden auch in dieser Bearbeitung die Ansicht vor, dass der Brief ein wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasstes „Circularschreiben an die Gemeinden Italiens, in erster Linie nach Rom" sei. Es sei ein Mahnwort, die Leser zurückzuhalten von einem Abfall vom Christenthum, aber nicht von einem Abfall bezw. Rückfall zum Judenthum, sondern von einem Abfall zum Heidenthum oder in einen Zustand der Religionslosigkeit. Der Verfasser wolle die Christen Italiens bewahren vor dem Abfall vom Christenthum zum Unglauben, zu welchem sie Verfolgungen, unterstützt durch sittliche Schwachheit, zu verführen drohten. So wird die seltsame Ansicht E. M. Röth's (1836) erneuert in der Fassung: Epistolam vulgo „ad Hebraeos" inscriptam non ad Hebraeos i. e. Christianos genere Iudaeos, sed ad Christianos genere gentiles, et quidem ad Italos datam esse. Aber auch gegen diese neue Fassung zeugt der ganze Brief. Für Christen, welche mit dem durch Engel geredeten Worte der vorchristlichen Gottesoffenbarung (vgl. Gal. 3, 19) nichts zu thun haben wollten und nahe daran waren, an Engel überhaupt nicht mehr zu glauben, soll Hebr. I, 1 — II, 18 die Erhabenheit Christi und seiner Offenbarung über die Engel und die Engel-Offenbarung des Gesetzes dargelegt haben. Für Christen, welche im Begriffe waren, die Religion überhaupt aufzugeben, soll Hebr. III, 1 — IV, 13 die Erhabenheit Christi über den blossen Hausdiener Moses und Zeitgenossen ausgeführt haben. Das Beispiel der Israeliten mosaischer Zeit soll Hebr. III, 12 vorgehalten haben, um ein entchristlichtes Heidenthum als verderblichen Abfall von dem lebendigen Gotte darzustellen. Die Erinnerung an den grossen Hochpriester IV, 14 f. soll Solche, welche auf das Priesterthum kaum noch etwas gaben, ermahnen, ihnen das Festhalten am christlichen Bekenntniss einschärfen. Für flaue Christen, welchen der levitische Cultus um so gleichgültiger war, da der Tempel zu Jerusalem nicht mehr bestand, soll der Schreiber von Hebr. IV, 14 — X, 18 sich so angestrengt haben, die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum auch in Hinsicht des Cultus und des

Priesterthums nachzuweisen. Fast Alles wird in dieser Auslegung verkehrt. Hebr. 5, 12 f. meinte alle Welt einen recht scharfen Tadel der schwerhörigen, nach so langer Zeit selbst der Belehrung über die Anfangsgründe des Christenthums bedürftigen Leser zu finden. Hr. v. Soden belehrt uns, die Tendenz dieser Wendung sei nicht Tadel der Leser, sondern Entschuldigung des als Lehrer auftretenden Schreibers. Hebr. VI, 1 soll die Abwendung von todten Werken, welche zu dem Anfangs-Christenthum der Leser gehört, nichts als eine Umkehr von sündigen Werken sein, obwohl Hebr. IX, 14 „todte Werke" unverkennbar als Werke des jüdischen Gottesdienstes bezeichnet werden. Ich will hier nicht wiederholen, was ich längst und wiederholt auseinandergesetzt habe, sondern nur auf Grund dieser Auseinandersetzungen behaupten, dass eine grössere Verkennung des Hebräerbriefes sich kaum denken lässt.

Nicht solchen Anstoss giebt die Behandlung des 1. Petrus-Briefes, welche sich von neueren rückschrittlichen Versuchen freihält, freilich die Hypothese einer Abfassung durch Silvanus schwerlich überzeugend vorträgt.

Bei dem Briefe des Jacobus schafft v. Soden den Widerspruch gegen Paulus nicht durch Ansetzung desselben in die vorpaulinische Zeit hinweg, sondern durch Ansetzung einer ziemlich späten Zeit, „wo die paulinischen Begriffe Gemeinbegriffe geworden, aber eine völlige Abwandlung erfahren haben". Dieser Jacobus soll desshalb nicht gegen Paulus polemisiren, „weil die Paulus-Briefe nicht als Lehrnorm galten in seiner Zeit, auch die eigenthümliche paulinische Position, die durch den Kampf mit dem jüdischen Gesetzeswesen bestimmt war, von Niemand mehr verstanden, geschweige vertreten war. Er bekämpft, einerlei [?], dass Paulus die betreffenden Termini geschaffen und die betreffenden Sätze, wenn auch in ganz anderem Sinne s. Z. vertreten hat, ein sittlich indifferentes, bei der religiösen Gemütsbestimmtheit sich beruhigendes Christenthum, welches allerdings seine Selbstvertheidigung in letzter Linie irregegangenen Impulsen der paulinischen Predigt entnimmt. Das wäre doch immer ein verkommener Paulinismus, dessen Herkunft diesem Jacobus weder gleichgültig noch unbewusst sein konnte. Derselbe ist aber fern davon, dem verkommenen Paulinismus den ursprünglichen gegenüberzustellen. Mit solcher Lösung der Frage wird v. Soden schwerlich Andere befriedigen als Liebhaber der Verschwommenheit auf diesem Gebiete. Mit der Behauptung, dass der Jacobus-Brief später sei, als der 1. Petrus-Brief, steht er allerdings nicht allein.

Den Brief des Judas meint v. Soden in der Zeit 80—90

unterzubringen. Mit Recht behauptet auch er seine Ursprünglichkeit gegenüber dem 2. Petrus-Briefe, dessen Behandlung wohl kurz, aber unbefangen und wesentlich richtig ist.

A. H.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. XX. Q. Septimi Florentis Tertulliani opera ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa. Pars I. Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1890. 8. XVI et 396 pp.

August Reifferscheid ist durch den Tod gehindert worden, seine lange ersehnte Ausgabe der Werke Tertullian's zu vollenden. Doch hat er den ersten Band fast fertig ausgearbeitet hinterlassen. Vereinte Kräfte haben nun das Erscheinen desselben möglich gemacht und die Vollendung des ganzen Werkes unternommen. Des Verewigten Bruder Alexander Reifferscheid in Greifswald hat den apparatus criticus mit den Vergleichungen der Handschriften auf's Neue verglichen. Der verdiente Herausgeber der Werke Cyprian's, Wilhelm Hartel in Wien und Georg Wissowa in Marburg haben den schriftlichen Nachlass durchgesehen und ergänzt, ihre eigenen Verbesserungen im Geiste des Verstorbenen hinzugefügt, hierin unterstützt von A. Harnack. Das Werk ist also in den besten Händen.

Ueber die kritischen Hülfsmittel giebt das Vorwort des ersten Bandes nur vorläufig das Nothwendige. Die vollständige Ausführung wird Wissowa in dem Vorworte des zweiten Bandes geben. Um so mehr genüge hier eine kurze Anzeige des in dem ersten Bande Enthaltenen und des den beiden folgenden Vorbehaltenen. Der erste Band enthält die Schriften: de spectaculis, de idololatria, ad nationes libri duo, de testimonio animae, scorpiace, de oratione, de baptismo, de pudicitia, de ieiunio adversus psychicos, de anima. Der zweite Band soll die in dem ersten noch nicht enthaltenen Bücher des codex Agobardinus nebst denjenigen, welche in Handschriften vor dem 15. Jahrhundert überliefert sind, der dritte die in noch jüngeren Handschriften überlieferten bieten. Hoffen wir, dass Tertullian's Schriften uns in dieser trefflichen Ausgabe bald vollständig vorliegen werden.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

PROGRAMM

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

ZU HAARLEM,

für das Jahr 1890.

Die Directoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 11. Oktober 1889 ihr Urtheil abgegeben über die zwei deutsch verfassten Antworten, welche eingesandt waren auf die 1887 ausgeschriebene Preisfrage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die chronologische Reihenfolge, worin die Briefe des neuen Testaments verfasst sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit, als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen."

Die erste mit dem Motto: *Wer nicht sammelt, der zerstreut,* war, der im Programm gestellten Forderung zuwider, in deutscher Schrift und wurde deshalb unbeurtheilt zur Seite gelegt.

Die zweite, mit den Worten: *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* (2. Kor. X, 7), gab Zeugniss von ausgebreiteter Kenntniss und grossem Scharfsinn, und war sorgfältig bearbeitet. Indessen meinten die Beurtheiler, dass hie und da etwas darin fehlte, was doch zum Gegenstand gehörte; auch konnten sie sich nicht immer mit der Auffassung des Autors einigen, auch nicht seine Kritik abweichender Meinungen völlig genehmigen. Im Ganzen aber schien ihnen die Abhandlung so gut gelungen und in mancher Hinsicht so vorzüglich, dass sie kein Bedenken machten, den in Aussicht gestellten Preis derselben zuzuerkennen.

Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn Wilhelm Brückner, Stadtpfarrer in Karlsruhe.

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1891 erwartet werden, wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Bedeutung und das Recht der Individualität auf sittlichem Gebiet."

Ausserdem wurde nochmals für einen zweijährigen Termin ausgeschrieben die unbeantwortet gebliebene Frage, wobei verlangt wird:

„Eine Geschichte der Niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel."

Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist also auf 1. Januar 1892 anberaumt.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *fl.* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit

lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

PROGRAMM

der

HAAGER GESELLSCHAFT

für das Jahr 1889.

Direktoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung, an dem 10. September 1889 und folgenden Tagen, ihr Urtheil gefällt über zwei, zur Lösung der in 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben, eingesandte deutsche Abhandlungen.

Die eine (Motto: Joh. V, 39.) bezog sich auf die Frage:

Welcher ist der gegenwärtige Stand der Synoptischen Frage?

Der Verfasser dieses ausführlichen Aufsatzes zeigte seine genaue Bekanntheit mit der Litteratur des Gegenstandes, und hatte sich nicht wenig Mühe gegeben, die Meinungen und Bemerkungen der Kritiker zu sammeln und systematisch zu ordnen. Ausserdem zeugte seine Arbeit von einem warmen Interesse für die Lebensgeschichte Jesu und einem lobenswerthen Streben nach Unparteilichkeit. Es war ihm aber nicht gelungen, ein lesbares Buch zu verfassen, welches als genügende Antwort auf die Preisaufgabe gelten könnte. Schon sogleich hatten die Direktoren Beschwerde gegen die Form der Abhandlung. Der Stil war nicht klar, und viele Ausdrücke sonderbar gewählt und schwer zu verstehen. Die sehr zahlreichen Verweisungen waren auf ungewöhnliche Weise angebracht und erschwerten die Uebersicht. Des Verfassers Plan trat nicht deutlich aus der Vertheilung in 16 Paragraphen von sehr ungleichem Umfang hervor. Wichtiger jedoch als diese Bemerkungen gegen die Form schienen die Bedenken gegen den Inhalt der Abhandlung. Der Verfasser hatte gemeint, nicht nur etwas mehr, sondern auch etwas Anderes geben zu müssen, als in den Handbüchern zur Einleitung in das N. Testament und in den Monographien über die Synoptische Frage zu finden ist. Demnach hatte er erstens, zu grossem Schaden für seine Arbeit, die Geschichte der kritischen Untersuchung der Synoptischen Evangelien nicht aufgenommen, und zweitens eine Methode ausgedacht und angewendet, welche unmöglich zum gewünschten Ziele führen konnte. Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche

bei den Versuchen zur Lösung der Frage in Betracht kommen — die Uebereinstimmung und die Verschiedenheit der drei ersten Evangelien unter einander und eines jeden besondere Tendenz — liess er nämlich einen nach dem andern aktiv auftreten, seinen Beitrag liefern und Kritik üben auf die beiden anderen, ohne hervortreten zu lassen, dass solch eine einseitige Behandlung der Frage in der Wirklichkeit kaum vorkommt, und wenn sie vorkäme, strengen Tadel verdienen würde. Hieraus folgte, dass des Verfassers Vorstellung von dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung, wider seine Absicht, den Eindruck hoffnungloser Verwirrung gab, und am allerwenigsten die günstige Erwartung inbetreff der Resultate jener Untersuchung rechtfertigte, welche im letzten Paragraph geäussert wurde. Es ergab sich durchaus nicht, ob man rücksichtlich des gegenseitigen Verhältnisses der Synoptici schon einige feste Resultate erhalten, und eben so wenig, welche Wege die Kritik jetzt einzuschlagen habe, um der Lösung der Frage näher zu kommen. Durch die Herausgabe dieser Abhandlung würde also, nach dem Urtheile der Direktoren, das Ziel, welches sie mit dem Ausschreiben der Preisfrage beabsichtigten, keineswegs erreicht werden, weshalb sie, bei aller Würdigung von des Verfassers Kenntniss und Eifer, ihm die Krönung verweigern mussten.

Die zweite Abhandlung, mit dem Sinnspruch: *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, war hervorgerufen durch die Preisaufgabe:

Die Gesellschaft verlangt: eine wissenschaftliche Abhandlung, worin der protestantische Cultus in seinem Charakter geschichtlich gezeichnet, und mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit nach seinem Werth geschätzt wird.

Dürfte diese Abhandlung an sich beurtheilt werden, unabhängig von der Preisaufgabe, wodurch sie hervorgelockt ist, so würden zwar begründete Bemerkungen darauf zu machen sein, aber im Allgemeinen konnte sie doch gelobt werden. Der Verfasser hat nämlich in seinem ersten Theile die Grundlegung des protestantischen Cultus, sowohl in der lutherischen, als in der reformirten Kirche, ganz klar und ziemlich vollständig beschrieben. Die spätere Entwickelung dieses Cultus ist nicht mit derselben Ausführlichkeit erzählt; aber sie würde mit beziehungsweise geringer Mühe also beschrieben werden können, als die Oekonomie des Ganzen erfordert. Im zweiten Theile wird die Frage der Reform behandelt und, erstens, das

Bedürfniss nach derselben ins Licht gestellt, zweitens gezeigt, welche Verbesserungen angebracht werden müssen. Auch dieser Theil enthält viel Gutes, gibt jedoch Veranlassung zu mancherlei Bedenken. Der Verfasser gibt fast ausschliesslich acht auf Deutschland; seine Ansicht vom Charakter des Cultus ist nicht prinzipiell, nicht dem Wesen des Protestantismus entnommen; seine Vorliebe für eine feste Liturgie scheint übertrieben. Indessen als Beitrag betrachtet zur geschichtlichen Würdigung und besseren Einrichtung des protestantischen Cultus im Vaterlande des Verfassers, hat seine wohlgeschriebene Abhandlung wirklichen Werth. Aber dieses ist nicht der Gesichtspunkt, aus welchem die Direktoren sie betrachten sollten. Sie hatten gefordert: man solle den protestantischen Cultus nicht bloss in seinem Charakter historisch beschreiben, sondern auch „mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit nach seinem Werthe schätzen." Diese Forderung hat der Verfasser nicht befriedigt; fast konnte man sagen: er hat daran nicht gedacht. Jene „religiösen Ansichten und Bedürfnisse" waren von ihm nirgendwo absichtlich beschrieben; viele derselben waren sogar betrachtet, als ob sie nicht da wären, wie aus seinen sehr bescheidenen Vorschlägen zur Reform erhellt.

Zu ihrem Bedauern mussten die Direktoren urtheilen, dass dieses eine entscheidende Beschwerde war gegen die Krönung der übrigens nicht unverdienstlichen Abhandlung.

Darauf beschlossen die Direktoren, die beiden obengenannten Preisaufgaben zurückzunehmen und die zwei folgenden auszuschreiben:

I. Was hat man zu verstehen unter **sittlicher Weltordnung?** Auf welchen Gründen ruht ihre Anerkennung, und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

II. Welche ist die pflichtmässige Aufgabe der Regierung einer christlichen Nation in Colonien mit mohammedanischer und heidnischer Bevölkerung?

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. December 1890. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December 1889 wird den Antworten entgegengesehen auf die in 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben über das Disciplinar-Verfahren und seine Anwendung in der Niederländischen reformirten Kirche, die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften

des N. Testamentes, und das Recht der Mystik in der Religion.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Secretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Re-54-under

a.r.

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY